İNSAN VE TABİAT

PROF.
SEYYİD HÜSEYİN NASR

İKİNCİ BASKI

işaret

SEYYİD HÜSEYİN NASR; Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini Amerika BirleşikDevletleri'nde, Massachusetts Institute of Technology'de yaptı. Burada, fizik dalında lisans ve lisansüstü çalışmalarını tamamladıktan sonra, Harvard Üniversitesi'nde, bilim tarihi dalında doktora yaptı. 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde, Felsefe ve Bilim Tarihi profesörlüğü yaptı. 1962 ve 1965 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde Bilim Tarihi dersleri verdi. 1972'de İran'da Üniversite rektörlüğüne seçildi. Halen ABD'de Temple Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

S. Hüseyin Nasr'ın, İnsan ve Tabiat'tan başka, çeşitli Batı dillerinde yayınlanmış birçok eseri bulunmaktadır. Three Muslim Sages (Cambridge, Harvard University Press, 1964); An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Cambridge, Harvard University Press, 1964, doktora tezi); Ideals and Realities of Islam (London, George Allen and Unwin, 1966); Islamic Studies (Beirut, Librairie du Liban, 1967); Histoire de la philosophie Islamique (Paris, Gallimard, 1964); Sufi Essays (London, Allen and Unwin, 1972) yazarın başlıca eserleridir. Studies in Comparative Religion dergisinde de çok sayıda makalesi yer almıştır.

işaret yayınları: 13
düşünce: 5

özgün adı
the encounter of man and nature
(londra - 1968)

kapak
yazıevi

dizgi
kurtiş matbaası

baskı
erenler matbaası

cilt
bayrak mücellithanesi

İŞARET YAYINLARI
ankara cad. no: 107/63
cağaloğlu - istanbul
tel : 519 17 28

İNSAN VE TABİAT

Prof.Seyyid Hüseyin Nasr

çeviren
NABİ AVCI

işaret yayınları

istanbul - 1988

içindekiler

Marco Pallis'e

SUNUŞ

İnsan ve Tabiat, S. Hüseyin Nasr'ın Chicago Üniversitesi'nde verilmiş dört konferansından oluşuyor. Gerek bu özelliği, gerekse başka nitelikleri nedeniyle, bu kitap, —deyim yerindeyse— bir «köprü - kitap» sayılmalıdır.

Yine de, bu kitaptaki düşüncelerin, birçoklarına, yaşadığımız dünyayla doğrudan bağlantılı olmayan düşünceler gibi görünebileceğini biliyoruz. Unutmamak gerekir ki, burada, Guénon'un deyişiyle «öğretinin uygulaması olarak gerçekliğin değişik düzlemlerini birbirine bağlayacak ve onları topyekûn bileşimin birliğinde bütünleştirecek» bir ilim anlayışının neden böylesine acil bir ihtiyaç haline geldiği örneklendirilmeye çalışılmıştır. Bunun uygulamada ne anlama geldiği, nasıl gerçekleştirildiği gibi uygulamaya ilişkin konular için, yazarın özellikle şu kitaplarına başvurulmalıdır: **Three Muslim Sages; An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines; Science and Civilization in Islam.** Bunlardan, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,** yazarın Harvard Üniversitesi'ne verdiği doktora tezi olup, Cemil Meriç'in bu kitapla ilgili geniş bir tanıtma yazısı («Vahiy Karşısında İnsan ve Kâinat», Yeni Devir Gazetesi, 8 Şubat 1982) yayımlanmıştır.

Kitap, bir yandan Batılı okuyucuya kendi kökenlerini açık - seçik göstermeye çalışırken, bir yandan da ona yeryüzünde kendisinden farklı insanların da yaşadığını, bu insanları «kendisine benzetmeye çalışmak»tan bir an için vazgeçer de onları «anlamaya çalışırsa», bunun hem kendisi hem de başkaları için daha hayırlı olacağını göstermeye çalışıyor. Bu bağlamda Nasr'ın yaptığı, daha çok, bir «imkân»a işaret etmektir. Bu işaretin, Batı medeniyetinin kendisine en fazla güvendiği bir alandan, bilim ve teknoloji alanından seçilmiş olması anlamlıdır.

Çevirinin diliyle ilgili olarak da birkaç küçük açıklama yapmamız gerekiyor: Okuyucu, çeviride, ilk bakışta aynı anlama gelen (ilâhiyat/teoloji: ilim/bilim; akıl/us... gibi) kelime çiftlerinin —hatta bazan aynı cümle içinde— yanyana kullanıldığını görecektir. Biraz dikkat edilirse, bu tutumun gerekçesi kolaylıkla anlaşılabilir: Burada, bir tahrif (yani bir «hurafeleştirme») süreci vurgulanmaya çalışılmıştır.

Son olarak, metinde Fransızca olarak verilen bazı dipnotları çevirdiği için Adnan Tekşen'e teşekkür ederim.

ÖNSÖZ

Bu kitap Chicago Üniversitesi'nde Rockefeller Vakfı'nın desteğiyle her yıl düzenlenen dizi konferansların bir parçası olarak 1966 Mayıs'ında Üniversite'de verilmiş dört konferanstan oluşuyor. Bu dizi konferansların amacı, en geniş anlamda, modern bilimin çeşitli uygulamalarının barış ve insan hayatı bakımından ortaya çıkardığı sorunları araştırmaktır.

Bu gibi konferansların her yıl düzenli olarak gerçekleştirilmesi de teknolojinin yol açtığı kötülüklerle bilim ve teknolojinin barışı tehdit etmekte olduğunun pek çok çevrelerde anlaşılmaya başlandığını göstermektedir. Günümüzde karışıklık, düzensizlik öylesine apaçık ortada ki, artık pek az kimse onu görmezlikten gelebiliyor. Artık bütün bunların sebepleri araştırılıyor. Ancak, temelde yatan asıl sebepler pek seyrek olarak gün ışığına çıkartılabiliyor. Bunun bir nedeni de belki şudur: Eğer bu sebepler apaçık ortaya çıkartılacak olursa, pek çok kişinin, doğrudan doğruya düşünce tarzlarını köklü bir biçimde değiştirmeleri gerekecektir. Böylesi bir değişikliği ise pek az kişi kabul edebilir ve böyle bir değişikliğin altından kalkabilir.

Bugün herkes savaş tehlikesinden, nüfus artışından, hava kirliliğinden, suların zehirlendiğinden söz ediyor. Ama aynı kişiler, bir yandan da, daha fazla «gelişmek» gerektiğinden, hayatın bizzat kendisinden kaynaklanan «beşerî sefalet»le savaşmaktan.. dem vuruyorlar. Bir başka deyişle insanla tabiat arasındaki dengenin tahrip edilmiş olmasından kaynaklanan sorunları, daha fazla tahribat yaparak, tabiatı biraz daha «ele geçirerek», onu biraz daha

«boyunduruğa vurarak» ortadan kaldırabileceklerini sanıyorlar. Pek az kişi, bugün insanoğlunun yüzyüze olduğu en acil toplumsal ve teknolojik sorunların «az gelişmişlik» denilen şeyden değil, «aşırı gelişmişlik»ten kaynaklandığını kabul edecektir. Pek az kişi, gerçeği olduğu gibi görüp, tabiat ve tabiî çevre karşısındaki —saldırıya ve savaşa dayanan— tavır değiştirilmediği sürece insan toplumunda barışı sağlamanın mümkün olmadığını anlayabilmektedir. Dahası, tabiatla barışık olmanın manevi düzenle barışık olmaya bağlı olduğunu kimse anlamak istememektedir.

İnsanoğlu, kendisinin, beşerî-olan'ı aşan birşeyin yansıması olduğunu anlayıp bu insan anlayışına sadık kalmadığı sürece ne insanlığını savunabilir, ne de kendi icad ettiklerinin ve makineleşmenin kendisini insandan-aşağı hâle düşürmesinin önüne geçebilir. «İnsanî değerler» denilen şeylerin kaynağı olan insan-üstü hakikatlere gereken saygı gösterilmediği; tabii ve manevî düzlemlerde barış sağlanmadığı sürece insan toplumunda barışı sağlamak ve insanî değerleri korumak mümkün değildir.

Bu kitapta sunulan tez kısaca şudur: Bilim her ne kadar kendi içinde meşru ise de, bilimi bütünleyecek daha yüksek bir bilgiden yoksun olmaktan ve tabiatın kutsal ve manevi değerini tahrip etmiş olmaktan ötürü bilimin işlevi ve uygulaması gayri-meşru ve hatta tehlikeli bir hal almıştır. Bu durumun telâfi edilebilmesi için, tabiatla ilgili metafizikî bilgi yeniden ihyâ edilmeli ve tabiata kutsal niteliği tekrar kazandırılmalıdır. Bunu gerçekleştirebilmek için de, bilim tarihi ve bilim felsefesi, Hristiyan teolojisiyle ve Avrupa tarihinin büyük bir bölümünde hayâtiyetini sürdüren geleneksel tabiat felsefesiyle bağlantılı olarak yeniden araştırılmalıdır. Hristiyan öğretisi, tabiatın manevi anlamını içerecek biçimde genişletilmelidir. Bu da, sözkonusu öğretilerin canlılığını koruduğu Doğulu metafizikî ve dinî geleneklerin yardımıyle başarılabilir. Bu geleneklerin sağlayacağı yardım, yeni bir bilgi kaynağı olmaktan çok, Hristiyanlık içinde büyük ölçüde unutulmuş olan bazı öğretilerin hatırlatılması biçiminde olabilir. Bunun sonucu olarak, tabiata kutsal niteliği yeniden kazan-

dırılabilir; bilimlere —kendi alanlarındaki meşruiyetlerini ve değerlerini inkâr etmeyen— yeni bir arka-plân sağlanabilir. Bu da, bugün «lâyik teoloji» adı altında yürürlükte olan akımın anti-tezi olan bir tutum olacaktır. Yapılacak iş, ilâhiyatın lâyikleştirilmesi değil; modern insanın en lâyik alan saydığı bilimin manevî ve kutsal bir anlamla donatılmasıdır.

1966 yılında bu konferansları vermeye çağrıldığımız zaman, bizim seçilmemizin bir nedeni de, Batılılardan farklı bir dine ve kültüre mensup olmakla birlikte modern bilimle, bu bilimin tarih ve felsefesiyle de ilgilenmiş olmamızdı. Doğu'lu bir gözle Batı'yı eleştirmek, yani bir bakıma Oryantalistlerin yüz yılı aşkın bir süredir Doğulu kültürlere ve dinlere yaptıklarını tersinden yapmak anlamına gelen ve cüret isteyen bu işi üstlenirken modern bilimin ve hatta bilim tarihi, bilim felsefesi gibi disiplinlerin ötesine geçerek metafizikî ve teolojik sorunların alanına girmek gereğini duyduk. Dahası, yukarıda özetlemeye çalıştığımız programı gerçekleştirebilmek için Batı medeniyetinin de sınırlarını aşmak ve bugün «karşılaştırmalı dinler» dediğimiz alana girmek gerekti. Bilime yeniden bir kutsal temel bulabilmek için bütün bu yorgunluklara katlanmak gerekiyordu.

Böylesine geniş bir programı sürdürebilmek için birçok disiplinden haberdar olmak, birçok dildeki kaynaklara ulaşabilmek gerekiyordu. Ne bütün bu disiplinlerde uzman olduğumuzu, ne de gerekli dillerin tümünü bildiğimizi kesinlikle iddia etmiyoruz. Gerek bu nedenle, gerekse sözkonusu konferansları hazırlayabilmek için bize tanınan sürenin sınırlılığı nedeniyle, genellikle ikinci elden kaynaklara başvurduk. Doğrudan doğruya gönderme yapılan kaynaklar dışında, verilen dipnotların büyük bir çoğunluğu sadece ileri sürdüğümüz tezlere destek sağlamak üzere alınmışlardır: tezlerimizin bilimsel kanıtları gibi anlaşılmamalıdırlar. Sunduğumuz tez, temel olarak metafizikî ve felsefî bir tezdir; bu yüzden gerekli bilimsel dipnotların verilip verilmediğine bakılmaksızın değerlendirilmelidir. Dipnotlarda bizim görüş açımızı destekleyen kaynakları

şişirmekten kaçındık. Şüpheci okurları ikna etmek için gerekli bilimsel kanıtların tümünü peşpeşe dizmeye de çalışmadık. Yaptığımız iş, sadece, bazı kanıtları almak ve daha fazla araştırma yapmak isteyenlere yol göstermektir. Bu denemelerde, söylenmesi gereken herşeyi söylediğimiz iddiasında değiliz. Bu, sadece, şimdiye kadar gereğince yapılmamış bir işe alçakgönüllü bir girişten ibarettir. Burada ele alınan konuların hakkıyle incelenebilmesi için ciltler dolusu kitap yazmak gerekir. Bu iş için de, bilim tarihi, bilim felsefesi, karşılaştırmalı dinî incelemeler gibi birbiriyle kesişen birçok disiplinden pek çok bilim adamının işbirliği yapması gerekir.

Burada sunduğumuz görüşlerin, böylesine acil, böylesine hayatî bir sorunun çözümü için yapıcı bazı düşüncelerin doğmasına yardımcı olmasını, muhtemel eleştirmenlerce —tarihî ve bilimsel kanıtlarla yeterince desteklenmediği için— bir kenara itilmemesini diliyoruz; çünkü —yukarda da değindiğimiz gibi— başından beri böyle bir amacımız yoktu.

Son olarak, bu konferanslarda ev sahipliği yapan Chicago Üniversitesi'nin İlâhiyat Okulu'na, Biyoloji Bilimleri Bölümü'ne ve Orta Doğu Araştırmaları Merkezi'ne, Dekan Jerald Brauer'e ve özellikle Profesör John Rust'a, gerek konferansların düzenlenmesinde gerekse yayınlanmasında gösterdikleri yakınlıktan ötürü teşekkür etmek istiyoruz.

Tahran
Ramazan 1387
Aralık 1967

S. H. Nasr

Birinci Bölüm
SORUN

Son zamanlarda, modern bilimin ve uygulamalarının yol açtığı bunalımla ilgili pek çok çalışma yapıldı; ne var ki, işlerin bu hale gelmesinden sorumlu olan köklü zihnî ve tarihî sebepleri pek az kişi araştırdı. Bizzat insanın varoluşunu tehdit eden bu şartlar altında insanın şerefini korumak için mücadele etmek ve savaşmak konusunda bir dizi konferans vermek üzere bu üniversiteye çağrıldığım zaman, sonuç ve etkilerden çok, ilkeler ve sebepler üzerinde durmanın daha uygun olacağını düşündüm. Bunlardan biri de, modern teknoloji ve bilim nedeniyle «topyekûn» bir nitelik kazanan savaşın muhtemel sonucu; ve hem toplumsal, hem de beşerî düzlemde manevî eylem sorunudur. Bu yüzden, önce, bugün insanla tabiatın karşı karşıya gelmesinin yol açtığı sorun'un ne olduğunu ortaya koymaya, sonra bu durumu ortaya çıkaran temel sebepleri araştırmaya ve modern bunalımın, hangi ilkeler görmezlikten gelindiği için böylesine vahîm bir hâl aldığını açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Bugün Batı dünyasının kentleşmiş merkezlerinde yaşayan hemen herkes, hayatlarında bir-

şeylerin eksik olduğunu içten içe sezinlemektedir. Bu, doğrudan doğruya, tabiatı mümkün olduğu kadar safdışı bırakan yapay bir çevre oluşturulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu şartlar altında yaşayan dindar insanlar bile, tabiatın manevî anlamını kavrama yeteneklerini yitirmektedirler.[1] Tabiat, anlamsız bir «şey» haline gelmiştir. İnsanî varoluşun bu hayâtî boyutunun kaybolmasıyle ortaya çıkan boşluk, insanların iç dünyasında sürüp gitmekte; kendini değişik yollardan, kimi zaman şiddete başvurma, kimi zaman da umutsuzluk biçiminde açığa vurmaktadır. Üstelik, bu lâyikleşmiş ve kentleşmiş varoluşun kendisi de, kendisini mümkün kılan «tabiatın boyunduruğa vurulması» tarafından tehdit edilmekte; böylece, insanla tabiatın karşılaşması, modern tabiat bilimlerinin teknolojiye uygulanması... herkesi ilgilendiren ortak bir sorun olmaktadır.[2] Tabiat üzerindeki hâkimiyetin günden güne arttığı, bunun da, iktisadî alanda daha büyük ilerlemeler anlamına geldiği yolundaki bütün o resmî yaygaralara rağmen, artık birçok insan, kurdukları şatoların kumlar üzerinde yükseldiğini; insanla tabiat arasındaki dengesizliğin, tabiat karşısında kazanılan bütün o «zafer»leri tehdit etmekte olduğunu hissetmektedir.

İnsanın tabiat üzerindeki hâkimiyetinden doğan tehlikeler, tekrarlanmayı gerektirmeyecek kadar açık... Çağdaş insan için, tabiatın hiçbir kutsal tarafı kalmamıştır; ama ancak küçük bir azınlık, bu süreci mantıkî sonuçlarına kadar götürebilmektedir.[3] Üstelik, tabiat, ulaşılması müm-

kün son noktasına kadar kullanılacak ve istismâr edilecek bir «şey» gibi görülmektedir. Çağdaş insan, tabiatı, kendisinden yararlandığı, ama kendisine karşı ayrıca sorumlu da olduğu bir eş gibi değil bir fâhişe gibi görmektedir: Kendisine karşı hiçbir yükümlülük ve sorumluluk duygusu beslenmeyen bir fâhişe... Zorluk şurada: Bir fâhişe gibi «kullanılan» tabiatın durumu, günden güne, daha fazla gönül eğlendirmeyi imkânsız kılmaktadır. Aslında, pek çok kişinin, onun durumundan kaygı duymaya başlamasının nedeni de budur. «Nüfus patlaması»nın, nefes alacak bir boşluk kalmamasının, kent yaşamındaki pıhtılaşma ve tıkanıklığın, her türden tabiî kaynakların tükenişinin, tabiî güzelliklerin tahrîb edilişinin, çevre'nin makine ve ürünleri tarafından yaşanmaz hâle getirilişinin, akıl hastalıklarındaki olağanüstü artışın ve aşılması imkânsız binbir türlü başka zorluğun nedeni, kesinlikle, «tabiatın boyunduruk altına alınması»dır.[4] Son olarak, kaçınılmaz gibi görünen, ama topyekûn — ve neredeyse kozmik — niteliğinden ötürü mutlaka kaçınılması gereken savaş sorununu böylesine vahîm kılan da, insanın içindeki hayvanı büsbütün serbest bırakırken dışardaki tabiatı hedef alan, bu «boyunduruk»tur.

Modern insan açısından tabiata hakim olma duygusuyla materyalist tabiat anlayışı, — çevre'ye gittikçe daha fazla yüklenen bir hırs ve açgözlülük duygusuyla da pekiştirilmiş olarak — kaynaşmıştır.[5] Kendi başına bir amaç olarak kabul edilen iktisadî ilerleme hülyâlarının besleyip kışkırttığı «sınırsız bir güce sahip olma dü-

şüncesi»yle birlikte, özellikle Amerika'da, sanki biçimler dünyâsı bizzat bu biçimlerin kendi sınırlarıyla sınırlı değilmiş gibi, herşeyde sonsuz ve sınırsız bir bolluk düşüncesi gelişmiştir.[6]

İnsan tabiata sâdece iktisadî amaçlarla hâkim olmak istemiyor; bir zamanların manevî insan - tabiat ilişkisinden kalma bir «**mystique**»ten ötürü de tabiata hâkim olmak istiyor. İnsanlar, artık manevî doruklara tırmanmıyorlar — veya, en azından, pek nâdiren tırmanıyorlar —. Artık insanlar, bütün dağ doruklarını ele geçirmek istiyorlar.[7] Mümkün olan en zor yollardan tırmanarak, onu aşarak, dağın bütün haşmetini sıfıra indirmek istiyorlar. Hristiyanlıkta, **İlâhî Komedya**'daki manevî tecrübeyle; İslâm'da Hazreti Muhammed'in (S.A.) mirâcıyla sembolize edilen «göğe yükselme», artık insanlar için imkânsız hale gelince, geriye, uzayda uçarak gökleri ele geçirme dürtüsü kalmaktadır. Her yerde, tabiatı ele geçirme tutkusunu görüyoruz; ama bu süreçte, fâtihin, yani insanın da değerini yitirdiğini, bizzât varoluşunun tehlikeye girdiğini de görüyoruz.

Bilimin ve teknolojinin değerini insanın kararlaştırması gerektiği halde, bu ürettiği şeyler insanın değerini belirleyen kıstâslar olmaktadır.[8] Bugüne kadar duyulan tek protesto da, tabiatı korumak isteyen tabiat - severlerin protestosudur. Onların sesleri de, çok değerli olmakla birlikte, tam anlamıyle duyulmuş değildir, çünkü söyledikleri şeyler, genellikle zihnî olmaktan çok hissî şeyler olarak değerlendirilmektedir. Tanınmış din adamları, filozoflar, çoğunlukla sessiz

kalmışlar veya günümüzün saldırgan bilimsel havası karşısında gerilemişlerdir. Bugün yürürlükte olan «tabiata hâkim olma» düşüncesinin, dinî bakış açısından, insanın «tabiatın gözcüsü, bekçisi olması» düşüncesinin yerine zorla oturtulduğunu söyleyen pek az kimse çıkmıştır.[9]

İnsan - tabiat ilişkilerindeki bunalımın bir anlamda sebebi, bir anlamda da sonucu olan tabiat bilimleri, daha sonra inceleyeceğimiz üzere, adım adım lâyikleşmişler ve bu lâyik tabiat bilgisi, giderek, tek meşrû bilim tarzı olarak kabul edilmiştir.[10] Üstelik, bilimadamıyla «sokaktaki adam» arasındaki uzaklık yüzünden, bilimsel teorilerle bunların halka indirgenmiş biçimleri arasında da çok büyük farklar vardır. Bu teorilerin sözde - teolojik ve felsefî sonuçları da, çoğunlukla, teorilerin bu avâmîleştirilmiş biçimlerinden çıkartılır.[11]

Özetle şu söylenebilir : Sorun, hem bilimleri, hem de onların anlaşılmasını, yorumlanmasını ve uygulanmasını sağlayan araçları ilgilendirmektedir. Hem anlama hem de uygulama düzlemlerinde bunalımlar sözkonusudur. İnsana verilen akıl gücü, aklın, **intellectus**'un bir yansıması veya öznel uzantısı gibi olan insanın **ratio**'su, ilke'yle olan bağlarını kopartmış, kozmik düzenin dokusu içinde, çevresini yakarak ilerleyen bir ateş halini almıştır ve bu süreç içinde kendi kendisini de tehdit etmeye başlamıştır. Tabiatla işbirliği yapacak yerde, durmadan onunla çatışan modern medeniyetin her haliyle gösterdiği üzere, modern insanla tabiat arasında topyekûn bir dengesizlik vardır.

İnsanla tabiat arasındaki dengenin bozulduğunu pek çok kimse kabul etmektedir. Ama bu dengesizliğin, insanla Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığını herkes farketmiş değildir.[12] Bu, bütün bilgiyi içine alan bir ilişkidir; aslında modern bilimler de, sadece tabiat alanına özgü olmaktan çok, Batılı insanın bütün entellektüel ve dinî köklerini kuşatan bir dizi âmilin (faktör) sonuçlarıdır. Modern bilimler, işte bu yüzden ya da buna bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Çözümlememize başlarken, önce tabiî bilimlere, bu bilimlerin felsefe ve teoloji bakımından ne anlama geldiğine değinmemizin nedeni budur. Daha sonra da, bu bilimlerin uygulanmasından ve dünya görüşlerinin benimsenmesinden kaynaklanan bunalımın gerçek nedeninin, bu bilimlerin özünde yatan yetersizlikler olduğuna değineceğiz. Şunu hiç unutmamak gerekir: İster antik ister çağdaş olsun, modern - olmayan insana göre, Kâinat'ın temel maddesinin kutsal bir tarafı vardır. Kozmos insanla konuşur; kozmosta olup biten herşeyin bir mânâsı vardır. Bunlar, kozmik alanın hem perdelediği hem de ifşâ ettiği daha yüksek düzeyde bir gerçekliğin sembolleridir. Kozmosun derin - yapısı, insan için manevî bir haber taşır, bu yüzden, dinin kendisi ile aynı kaynaktan gelen bir âyettir.[13] Her ikisi de Küllî Akl'ın, Logos'un tezahürüdür ve kozmosun kendisi de insanın içinde yaşayıp öldüğü topyekûn mânâ Âlem'inin ayrılmaz bir parçasıdır.[14] Modern tabiat biliminin ortaya çıkabilmesi için, öncelikle kozmosun özünün kutsal niteliğinden kopartılması, «profanlaştırılması» ge-

rekiyordu. Modern bilimin dünya görüşü, özellikle propagandada kullanılan avâmîleştirilmiş biçimiyle, tabiatın ve tabiî özlerin lâyikleştirilmesine katkıda bulunmuştur. Tabiattaki semboller, diğer gerçeklik tabakalarından büsbütün bağımsız birer birim, birer olgu haline getirilmiştir. Tek tek bilim adamları tersine inanıyor olsalar bile, en azından tepeden tırnağa bilimsel tabiat görüşüne batmış olanlar açısından kozmos saydamlığını yitirmiş, donuk ve anlamsız bir hâl almıştır. Kozmik bir şenliği andıran — Simya gibi — geleneksel ilimler, bütün unsurların kutsiyetlerini yitirdikleri — Kimya gibi — bilimlere indirgenmişlerdir. Bu süreçte, tabiat ilimleri bütün sembolik muhtevalarını yitirmişlerdir. Modern bilimsel dünya - görüşünün ve uygulamalarının yol açtıkları bunalımın ardında yatan gerçek neden budur.[15]

Burada, modern bilimin niceliksel (kantitatif, kemmiyetçi) özelliğini bilhassa vurgulamak gerekir; çünkü bu özellik, bütün niteliği (kalite, keyfiyet) niceliğe (kantite, kemmiyet); metafizikî anlamda aslî - olanı maddî ve tâlî - olana indirgemeyi idealleştiren genel bir eğilim olarak ortaya çıkmaktadır.[16] Endüstrileşme ve makineleşmenin doğurduğu, — bugün büyük kent merkezlerinde yaşayan herkesin derinden hissettiği — gırtlağına kadar maddeye batmış çevre, modern bilimlerin katıksız maddî ve niceliksel özelliklerinin bir sonucudur; endüstrileşmeyi mümkün kılan da bu bilimlerin uygulanmasıdır. Üstelik, modern bilimleri içine alacak metafizikî nitelikte kuşatıcı bir dünya görüşü olmadığı için, sayı ve niceli-

ğin de sembolik boyutu unutulmuştur. Diğer pek çok geleneksel bilim gibi, Pisagoryen - Platonik sayı öğretisi* de, kocakarı masalına döndürülmüştür. Aslında, hem mümkün hem de — uygun şartlar olduğu takdirde — meşrû bilimler olan «kantitatif» tabiat bilimleri, uygulamada, geçerli ve kabul edilebilir tek tabiat bilimi türü hâline gelmiştir. Tabiî ve kozmik düzenlerle ilgili diğer bütün bilgiler, bilim sayılmamış, duygusallık ya da hurafe diye bir kenara itilmiştir. Yine tek tek bilim adamları bu inancı paylaşmasalar bile, modern bilim, varoluşun kökeni konusunda soru sormamayı bilim olmanın ön - şartı gibi kabul etmektedir.[17] Modern bilimin, insanların zihniyeti üzerindeki bütün etkisi, herşeyin temelinde yatan öz hakkında bilgi edinmeye çalışmadıkları sürece onları olup - biten şeyler konusunda bilgili kılmaktır. Bütün bir varlık olarak insanı derinden tehdit eden de işte bu sınırlamadır.[18]

Modern bilime sımsıkı bağlı olan bu alabildiğine sınırlayıcı bakış açısı, kelimenin gerçek anlamında kozmolojik bilgiyi modern bilimsel dünya görüşü çerçevesinde imkânsız hale getirmektedir. Kozmoloji, biçimsel gerçekliğin bütün düzlemleriyle uğraşan bir bilimdir. Maddî düzlem, bu gerçekliğin boyutlarından yalnızca bir tanesidir. Kozmoloji, lâyik bir bilim değildir. Vahye ve meta-

---

* Metinde «teori» kelimesi kullanıldığı halde, hem sözü edilen bilginin niteliği, hem de «teori» kelimesinin taşıdığı modernist çağrışımlar nedeniyle biz Türkçe çeviride «öğreti» kelimesini kullandık. - Çev.

fizikî öğretiye bağlı olmak zorundadır. Ancak bunların çizdiği çerçeve içinde anlamlı ve etkili olabilir. Bugün, modern kozmoloji diye birşey olamaz. Bu kelimenin kullanılması, gerçek anlamı unutulmuş bir tâbirin gaspedilmesi demektir.[19] İsterse galaksilere uzanmış olsun, varoluşun yalnızca maddî ve cismanî düzleminde temellendirilen, üstelik hergün değişen bireysel tahminlere dayanan bir kozmoloji, gerçek kozmoloji değildir. Bu, olsa olsa, dünyevî fiziğin ve kimyanın genelleştirilmiş hâlidir ve bazı hristiyan ilâhiyâtçılarının ve filozoflarının da belirttikleri gibi, birkaç tesadüfî durumun dışında, hiçbir teolojik anlamı da yoktur.[20] Dahası, bu sözde - kozmoloji, daha çok çözümleme ve bölme ile dünyanın temelindeki «nihaî» maddeye ulaşabileceğini sanan madde fiziğine dayanmaktadır. Bu da, maddenin özündeki anlaşılmazlıkla, —Ortaçağ filozoflarının **materia prima** dedikleri— «saf madde» ile «formel» maddeyi ayıran sınırdaki belirsizlik nedeniyle, asla ulaşılamayacak bir hedeftir.[21]

Batı'da gerçek bir kozmolojinin ortadan kalkmasının nedeni, genel olarak metafiziğin ihmâl edilmesi, özel olarak da, varlık ve bilgi hiyerarşisinin unutulmasıdır. Gerçekliğin çeşitli düzlemleri, tek bir psiko - fizik alana indirgenmiştir; tıpkı, bir manzaraya bakarken üçüncü boyutun apansız ortadan kalkması gibi birşeydir bu. Sonuç olarak, yalnızca kozmolojinin, nesnelerle ilgili belirli bilim dallarına indirgenmesiyle yetinilmemiş; daha genel anlamda, yüksek - olan alçak - olana indirgenmeye başlanmış ve böylece küçük'ten büyüğü çıkarma eğilimi yaygın bir ka-

bul görmeye başlamıştır. Gerçeklikte belirli bir hiyerarşi olduğu düşüncesinin tahrip edilmesiyle birlikte, bilginin çeşitli düzlemleri arasındaki uyumlu işbirliği de, antik ve Ortaçağ ilimlerinin temelinde yatan çeşitli gerçeklik tabakaları arasındaki mütekabiliyyet de ortadan kalkmıştır. Böylece, sözkonusu bilimler hurafe gibi görülmeye başlanmış, kelimenin etimolojik anlamından da anlaşılacağı üzere, bu bilimlerin dayandığı ilke ya da temeller tahrif edilmiş ,ya da unutulmuştur.

Aynı şekilde, metafizik rasyonalistik felsefeye indirgenmiş, bu felsefenin kendisi de adım adım tabiat ve matematik bilimlerinin hizmetine koşulmuştur Öyle ki, bazı modern ekoller, felsefenin biricik görevinin bilimlerin yöntemlerini ve mantıkî tutarlılıklarını açımlamak olduğunu söylemektedirler. Aklın, kendi ürünü olan bilime bağımsız bir eleştirel yaklaşımla eğilmesi artık sözkonusu değildir. Böylece, insan düşüncesinin ürünü olan bilim, insanî değerlerin ve hakikat kıstaslarının yargılayıcısı durumuna yükselmiştir. Felsefenin, bağımsız ve eleştirel görevini modern bilimin buyrukları doğrultusunda yerine getirdiği bu indirgeme sürecinde, genellikle bir nokta gözden kaçırılmaktadır. O da, Onyedinci Yüzyıl'da gerçekleşen bilimsel devrimin kendisinin de, belirli bir felsefî tavra dayandığı gerçeğidir. Bu bilim, mümkün olan biricik tabiat bilimi değildir; sadece gerçeklik, zaman, mekân, madde ve diğer konularda belirli varsayımları olan **herhangi bir** bilimdir.[22] Ne var ki, varsayımlar oluşturulduktan ve onlara dayanan bu bilim ortaya çık-

tıktan sonra, bunlar gönül rahatlığıyla unutulmuş; gerçekliğin «gerçek niteliği»ni bu bilimin sonuçlarının belirlediği öne sürülmüştür.[23] Bu yüzden, eşyanın özü, anlamı konusunda modern bilimin, özellikle fiziğin söyleyecek sözü olup olmadığına, bu konuda modern bilim adamlarının ve bilim felsefecilerinin düşündüklerine, kısaca da olsa, değinmek istiyoruz. Hoşumuza gitse de gitmese de, kamuoyunun tabiat hakkındaki düşüncelerini belirleyen bu tür görüşlerdir. Bu yüzden, sözkonusu görüşler, genel sorunumuz — insanla tabiatın karşılaşması — açısından da önemlidirler.

Bilim felsefesindeki değişik akımlara ilişkin ayrıntılara girmeyeceğiz. Başkaları bu işi bizden daha iyi yapabilirler. Nitekim son zamanlarda bu konuda çok yetkin çalışmalar yayınlanmıştır.[24] Bizim için gerekli olan, tartışmamızla daha çok doğrudan doğruya ilgili olan bazı eğilimleri sözkonusu etmektir. Bunlardan en etkili olanı, — özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde — R. Carnap, Ph. Frank, H. Reichenbach ve diğerlerinin oluşturdukları Viyana Çevresi'nin mantıkî pozitivizmidir.[25] Modern bilimden son metafizik kalıntılarını da kaldırmaya çabalayan bu çevre, eşyanın özünü ya da gerçekliğin boyutlarını bulmanın bilimin işi olmadığına inanıyordu. Bunlara göre, yapılması gereken iş, matematik ve fizik «sembolleri» arasında, dışadönük duyularla ve bilimsel araçlarla inceden inceye işlenebilen; bize dış dünya olarak görünen deneyime (yaşantı, tecrübe) ilişkin bağıntılar kurmaktır. Bu ekol, modern bilimin, özellikle fiziğin kullandığı bazı

tanımları ve mantık işlemlerini sınıflandırıp açıklığa kavuşturmada yararlı olmuşsa da, bilimi, Ortaçağ'dan kendisine kalan en önemli mirastan, hakikat tutkusundan da yoksun bırakmıştır. Grek astronomları ve matematikçileri için matematik bilimlerinin işlevi, olguları karşılayacak kavramsal modeller oluşturmaktı. Buna karşılık müslüman ilim adamları ve daha sonra onları izleyen Latin ilim adamları için matematik alanında bile, bilimin işlevi gerçeğin bir boyutunu ortaya çıkarmaktı. Bu ilim adamları, Aristotelyen biyoloji ve fiziğin realizmini, yaşadıkları çağın en kesin matematik bilimine, astronomiye uygulamışlar; Batlamyus'un **epicyclic** sistemini matematiksel «konfigürasyon»lardan Kâinatın gerçek dokusunda bir bölüm oluşturan kristal kürelere döndürmüşlerdir.

Hiç şüphesiz, Batlamyus'un son eserlerinden birinde, gök cisimlerinin kristalimsi niteliğine işaret edilmektedir. Ancak, bu işareti küllîleştirenler ve ilgilendiği alanda gerçekliğin bilgisini araştırmayı bütün bilimin temel ilkesi haline getirenler müslüman matematikçiler ve onları izleyen Latin ilim adamlarıdır. Bu tavır öylesine önemliydi ki, Onyedinci Yüzyıl biliminin — özellikle Aristoculuğa karşı başkaldırışına rağmen — bilimin fizikî gerçekliğin ne olduğunu bulmaya çalıştığı inancı Galileo ve Newton'dan günümüze kadar yaşamaya devam etmiştir. Şunu da eklemekte yarar var : Peripatetiklerin realizmine karşı Grek matematikçilerinin, astronomlarının bakışaçısını yeniden ele geçirmeye çalıştıklarını iddia eden pozitivistler şu gerçeği unutuyorlar :

Grek matematikçileri de **gerçeğin** bilgisi peşinde koşuyorlardı. Ne var ki, onlara göre gerçek **(realite)**, olgularda değil matematiksel ilişkilerdeydi ve düşüncelerine iyice işlemiş olan Pisagoryen felsefeden ötürü bu matematiksel ilişkilerin de ontolojik bir statüye sahip olduklarını düşünüyorlardı.

Aslında bilimin pozitivistik yorumu, baştan aşağıya, bilimi «deontolize etme» çabasından başka birşey değildir. Bunu da, ontolojik statüyü, fizik alanından, matematikle bağlantılı Pisagoryen - Platonik arketipler dünyasına kaydırarak değil, onun ontolojik anlamını büsbütün inkâr ederek yapmaktadır. Pozitivist ekolü eleştirenlerden J. Maritain'in haklı olarak belirttiği gibi, pozitivizm, eşyanın (nesnelerin) «empiriolojik» çözümlemesiyle ontolojik çözümlemesini birbirine karıştırmakta ve modern fizik «nesneleri deontolize etmektedir».[26] Aynı şekilde, bazı bilim felsefecileri de, en başta E. Meyerson olmak üzere, ısrarla, bütün bilimin ister istemez sahip olmak zorunda olduğu ontolojik boyuttan söz etmektedirler.[27]

Pozitivist tavra çok yakın olan bir başka tavır da, fizik alanında özellikle P. Bridgman'ın adıyla birlikte anılan «operasyonalist»lerin tavrıdır. Bileşik bir dünya görüşüne ve bilimde tek tür bir yöntem anlayışına küçümseyerek bakan bu ekol, bilimde sadece (kullandığı) kavramları tanımlayabilen işlemlerin anlamlı ve önemli olduğunu savunmaktadır. (Bunlara göre) bilimsel bilginin nihaî çerçevesini «gerçek» değil, işlemin (operasyon) kendisi oluşturmaktadır. «Operas-

yoncu» felsefede, William James'in çoğulcu dünyasının etkilerini (Kıta Avrupası zihniyetine karşı, genel olarak Anglo-Sakson zihniyetinin bir özelliği olan, bilimin tek bir metodolojik temele dayanmadığı görüşünün etkilerini) görmek mümkündür. Bu, ünlü bir sözü hatırlatıyor: «Bilim, bilim adamlarının yaptıklarıdır.» Birleşik ve kapsayıcı bir teoriden yoksun, birbirinden farklı araştırma alanları vardır;[28] R. Oppenheimer'in deyişiyle «bir - kâinat (**uni**verse) değil; birden - çok - kâinat (**multi**verse)» söz konusudur.

Bilimin kullandığı kavramlarla gerçek arasında bir ilişki olmadığını söyleyerek pozitivist bakış açısıyla bir ilişkiye giren başka bir ekol de, kimi zaman «mantıkî - gerçekçi olmayanlar» diye adlandırılan ekoldür. İkisi de ünlü birer matematikçi ve fizikçi olan H. Poincaré ve P. Duhem de bu ekolün önde gelenlerindendirler. Duhem, aynı zamanda yetkin bir bilim tarihçisidir.[29] Fizikçi, filozof ve bilim tarihçisi E. Mach da bir anlamda öyledir. Diğer bilgi türlerinin gerçekliğin temeline ulaşıp ulaşamıyacakları sorusu burada pek önemli değildir; çünkü aynı ekolden değişik üyeler bu konuda farklı görüşlere sahiptirler. Üzerinde anlaşabildikleri zemin şudur: Zihin yoluyla elde edilen ve modern bilimin yasalarını, tartışma - dışı muhtevasını oluşturan kavramlar, ontolojik bir boyut taşıyan gerçeklik içinde keşfedilmiş değillerdir. Tersine, bunlar, (bir başka şeye) indirgenemeyen zihnî kavramlardır ve bilimadamlarının - birbirleriyle iletişim kurabilmek için koydukları; dilbilimsel nitelikte, öznel sayıltılardır.[30] Ayrıca E. Cassirer ve onu izleyen

H. Morgenau gibi, bilimin «indirgenmez» kavramlarını kabul eden, kullanan; ama sadece «düzenleyici» kavramlar olarak kullananlar da var. Bunlara göre, bu kavramlar «sanki» varmış gibi kabul edilirler ama sadece «düzenleyici» bir statüye» sahiptirler.[31] Kavramların **als ob** statüsünü kabul ettiği için yeni - Kantçı diye adlandırılan bu grup, — ki bu görüş Kant'tan sonra Vaihinger tarafından sistemleştirilecektir —, bu yüzden, gerçekçi - olmayan; bilime, şeylerin özünü anlayabilme gücünün bahşedilmesine karşı çıkan bir grup sayılmalıdır.

Bunlardan başka bir de mantıkî - gerçekçiler var. Mantıkî - gerçekçiler, yukarıdaki iki gruptan, akıl yoluyla türetilen kavramların, mantıken gerçekçi bir statüye sahip olduğunu savunmakla ayrılıyorlar ve bilginin ontolojik bir nesnesi olduğuna işaret ediyorlar. Bu gruptan, A. Grünebaum ve F. S. C. Northrop'un adı zikredilebilir. Bunların ikisi de matematiksel fiziğin kavramlarıyla gerçek arasındaki mütekabiliyyeti vurguluyorlar.[32] Özellikle Northrop, Newtoncu - Kantçı matematiko - fizik dünyayla, Goethe'nin tabiatı bir nitelik olarak temâşâsının (ki o buna tabiî / tarihî temâşâ demektedir ve bu yolla ulaşılan bilgi soyut / matematiksel bir bilgi değil doğrudan (dolaysız) ve estetik bir bilgidir) nihâî olarak gerçek olduğunu göstermeye çalışmaktadır.[33] Dünya, kaos değil düzen ve kozmos içindedir; tıpkı bir organizma gibi canlıdır ve aynı zamanda bir yasaya bağlıdır.[34] Ama, yine bu ekol, bilimlerin elde ettikleri bilginin, bizi nesnelerin nihaî bilgisine götürecek yol olduğunu da

iddia etmektedir. Bunlara göre de bir bilgi sıralaması yoktur; sadece cismânî dünyanın bilgisi vardır; bilgi ne ise, onu belirleyen işte bu bilgidir.

Bilimadamları —özellikle fizikçiler— arasında da, niceliksel (kantitatif) ilişkilere sımsıkı bağımlı olduğu için bilimin hiçbir zaman nesnelerin nihaî özüne ulaşamayacağını; ister istemez, matematiksel kavramların kapalı, öznel dünyasında dönüp duracağını anlamış olan birçok insan vardır. Özellikle A. Eddington ve J. Jeans tarafından halka mâledilen bu görüş, bilimin sınırlarını veya dünyanın «ideal» özelliğini göstermek için, bilim adamı olmayanlar tarafından da alabildiğine kullanılmıştır.[35] Ne var ki, bu da, kapsayıcı bir bilgi sıralamasında bilimsel bilginin yerini belirlemeye yetmemiştir. Yine de Eddington'un tezi, ("bilim, seçmeci bir yöntemle çalışır ve «öznel - seçimlere - bağlı bir - bilgi»ye dayanır" tezi) hiç şüphesiz önemlidir; ama yine de, bilim, felsefe ve din arasındaki ilişkiler meselesinde gerçeğin yalnızca bir yönüdür bu, tamamı değil... Oldukça değişik bir tarzda da olsa, A. N. Whitehead de bu bakış açısını genişletmiştir. Onun tabiat felsefesi de, bilimin sadece bir kısmıyla meşgul olduğu bir gerçekliğin zenginliğini sergilemek peşindedir.[36]

Başka bilim adamları da, bilimin, birleşik, yöntemli bir bilgi arayışı olmadığını; bilimin **kendi** uygulama ve tarihine sımsıkı bağlı olduğunu, bu yüzden de bilimin öncüllerinin bağımsız bir biçimde düzenlenemeyeceğini ileri sürmektedirler.[37] Bilimsel çalışma bir bütündür. Ayrı, belir-

gin bir bilim felsefesinden ve yönteminden sözetmek mümkün değildir. Aynı şekilde, bazı bilim adamları, fiziğin veya bir başka bilim dalının ister «materyalist» ister «idealist» olsun herhangi bir felsefî tezi ne doğrulayabileceğini; ne de yalanlayabileceğini; bilimsel teorilerden ve görüşlerden felsefî sonuçlar çıkartmaya çalışmamak gerektiğini söylemektedirler.[38] Bu görüşün herkes tarafından paylaşılmadığını; özellikle, bilimsel teorilerden **genel** sonuçlar çıkartmada bizzat bilim adamlarından daha mahir olan bilim - dışı çevrelerin bu görüşe katılmadığını söylemeye bile gerek yok.

Bu grubun tersine, bazı başka bilim adamları da, modern bilimin teorilerinde —bu, ister izâfiyet, ister kuvantum mekaniği, ister ışık teorisi, isterse belirsizlik ilkesi olsun— derin sonuçlar görmektedirler.[39] Bilim kendini nesnelerin niceliksel (kantitatif) boyutuyla sınırlandırdığı halde, belirli bir bilimsel buluş, hemencecik —sanki bu kayıtlar hiç yokmuş gibi— fizik aleminin dışına da teşmîl ediliverir. Sanki bütün gerçeklik, fizikî hareketten ibaretmiş gibi, izâfiyet teorisi «mutlak olan hiçbir şey yoktur,» der hale getirilmiştir. Belirsizlik ilkesi, insan iradesinin serbestliği veya şeyler arasında bir illiyet (nedensellik) örgüsünün olmadığı anlamına çekilmiştir. Ondokuzuncu Yüzyıl felsefesinin bir ürünü olan evrim hipotezi, bütün dünyaya aksiyomatik bir «doğru»ymuş gibi takdim edilen bir biyoloji dogması olmuştur. Hatta, bu öyle bir zihniyet modasıdır ki, artık hiç kimse herhangi bir şeyi kendi - içinde incelememekte, sadece o şeyin evrimine veya tarihine bakmaktadır.

Bilimadamı olmayanlar, bu meselede, — özellikle biyolojide ve evrim konusunda, — bilim adamlarını geride bırakmışlardır. Sanki kabul edilebilir kanıtlar, ancak en son bulunmuş bilimsel teorilermiş gibi, bazan, belirli bir dinî veya felsefî hakikati «kanıtlamak» için, en sığ «kanıt»-lar kullanılmaktadır. Daha küçük olan daha büyük olanı; veya insan şuurunun ihata ettiği bir bilim — dışardan — insanın özgürlüğünü belirliyebilirmiş gibi, belirsizlik ilkesinin insanın özgür olmasına «izin verdiği», sınıflarda, kiliselerin vaaz kürsülerinde ne kadar sık tekrarlanmıştır.

Şunu da eklemek gerekir: Birçok fizikçi, felsefî ve dinî meselelerle — sosyal veya psikolojik bilimlerle uğraşan bilimadamlarının çoğundan daha ciddi bir biçimde — ilgilenmişlerdir. Hatta, bazı fizikçiler, modern fiziğin karşılarına çıkarttığı bazı ikilemleri çözmeye çalışırken Doğu öğretilerine başvurmuşlardır. (Bunu yaparken, genellikle, gerçekten ilgi duydukları halde, bu öğretileri tam mânâsıyle anlıyabilmeleri için gerekli olan entellektüel tavra nadiren sahip olabilmişlerdir.) Bu konuyla en ciddi şekilde ilgilenenler arasında R. Oppenheimer ve E. Schrödinger sayılabilir. Modern fizik felsefesi hakkında birçok eser yazmış olan Schrödinger, **dünyayı paylaşan bilinçliliklerin çokluğu sorunu**yla ilgilenmesinin sonucu olarak, bir çözüme varmak için Hindu doktrinlerine yönelmiştir. Ona göre, bu çokluğu açıklamak için, iki mucizeden birinin gerçek olması gerekir: Gerçek bir dış dünyanın varlığı veya herşeyin ve her bilincin, tek bir gerçeğin, Bir'in veçheleri olduğunun itirafı.[40] Dünya **maya**'dır;

«ben»i, «ben» diyen bilinçliliği ilgilendirmeyen **maya**... Doğu metafiziği, bu noktada, şunu da ekler: İki mucizeden birini seçmek gerekmez. Bunların ikisi de **kendi çizgisinde** doğrudur. Varlık âleminde olanlar açısından, bizzat varoluş mucizesi mucizelerin en büyüğüdür. Buna karşılık «Bir» açısından, «Mutlak» açısından «ayrılık», «başkalık» sözkonusu değildir. Herşey bir'dir; madde ve cevher olarak değil; özde, batınî olarak... Bu, yine, gerçekliğin farklı tabakaları olduğunu, değişik varlık alanlarının belli bir hiyerarşinin içinde yer aldıklarını anlamayı gerektirir.

Bilimsel bakış açısının avâmîleştirilmesinin ve bu açının iç - sınırlılıklarının görmezlikten gelinmesinin bir sonucu olan teolojik ve dinî sorunlar karşısında bütün bilimadamlarının vurdumduymaz oldukları söylenemez. C. F. Von Weizacker gibi bazı bilimadamları, modern bilimin yol açtığı kuşkuculukla dahi ilgilenmişler ve teolojiyle modern bilim arasındaki çatışmaya anlamlı bir biçimde eğilmeye çalışmışlardır.[41] Bu alanda yazılanların bazıları, kimi meslekten ilâhiyatçıların eserlerinden daha ciddi ve daha derinliklidir. Bu ikincileri, tabiat meselesini öncceleri görmezlikten gelmişler; bu konuya eğildikleri zaman da ya çok ilgisiz şeylerle ya da ikinci dereceden sorularla uğraşmışlardır. Üstelik dindar yazarlar, modern bilim karşısında genellikle korkuya ve eksiklik duygusuna kapılmışlar, karşılarındaki kişilere yaranma telâşı içinde, — bilimsel açıklamalar konusunda — kraldan çok kralcı kesilmişlerdir.[42] Bazı bilimadamları ise, meseleye, bu endişelerden

arınmış olarak yaklaşmışlar, bu nedenle de daha derinlikli açıklamalarda bulunabilmişlerdir.[43]

Bugün bilim felsefesinde yürürlükte olan görüşleri özetlemek gerekirse, felsefenin büyük bir bölümünün ve hatta genel olarak bizzat aklın, bilime teslim olduğu söylenebilir. Felsefe, bilimsel yöntemleri ve buluşları yargılayıp eleştirecek yerde, bilimin bir yansıması haline gelmiştir. Bu arada kıta Avrupasında egzistansiyalizm ve fenomenoloji gibi, bilimsel akım üzerinde pek büyük bir etkisi olmayan bazı felsefe ekolleri de var kuşkusuz.[44] Fenomenolojik bilim yorumu, bugüne kadar pek az etkili olmuştur. Egzistansiyalizm ise, temelde insanın tabiatla ilişkisini kesmekte ve bilimsel sorunlarla pek az ilgilenmektedir. Bütün bunların arasında da, bazı kimseler bilimin sınırlılıklarını göstermeye çalışırken diğer bazıları da bilim, felsefe ve dinin karşılaşmasından kaynaklanan sorunlara içtenlikle cevap aramaktadırlar. Ne var ki, bu karışık sahnede asıl eksikliği duyulan şey, metafizikî bilgi; yani gerçekliğin ve bilimin derecelerini belirleyebilecek tek şey olan bir **scientia sacra**'dır. Bu bilgi olmadığı zaman, sadece donuk ve daha yüksek dereceden hakikatlerle hiçbir bağlantısı kalmamış birer olgu olmaktan öteye geçemeyen bilimsel buluşlar ve hatta çok daha karmaşık bilimsel teoriler, ancak bu bilgi sayesinde sembolik ve manevî bakımlardan bir anlam kazanabilirler.[45]

İnsan - tabiat ilişkisinde başgösteren bunalımın manevî yönüyle ilgilendiğimize göre, yukarıda sözünü ettiğimiz bilim felsefecilerine ek olarak, Hristiyan ilâhiyatçılarının ve düşünürleri-

nin bu konuyla ilgili görüşlerine de kısaca değinmekte yarar var. En başta şunu belirtelim : Hristiyan ilâhiyatçılar, — özellikle de protestanlar — bu alana garip bir biçimde arkalarını dönmüşlerdir. Önde gelen teolojik akımların büyük bir çoğunluğu insan ve tarihle uğraşmış, topyekûn kurtuluşla değil de soyutlanmış bireyin kurtuluşuyla ilgilenmiştir. P. Tillich'in teolojisi, sonuç olarak hem kutsal hem de profan olanı kuşatan varlığın temeliyle ilgilidir ve daha çok insanın tarih içindeki egzistansiyel rolüne; onun, soyutlanmış bir varlık olarak, Tanrı önündeki durumuna eğilmektedir. (P. Tillich) İnsanı kendisi bir muamma olan kâinatın içinde hilkatin bir parçası olarak düşünmez. K. Barth ve E. Brunner gibi ilâhiyatçılar bu sorundan daha da uzaklaşmışlar ve tabiatın çevresine demirden bir duvar örmüşlerdir.[46] Onlara göre, tabiat insana Tanrı'yla ilgili hiçbir şey öğretemez; bu yüzden de teoloji ve maneviyatla bir ilgisi yoktur.[47] R. Bultman gibi mitos - çürütücüler de, mitosları tarih - içinde olduğu kadar kozmos - içinde de insan - Tanrı ilişkisiyle ilgili aşkın bir gerçekliğin sembolü olarak ele alıp onların derin - anlamlarını kavramaya çalışacak yerde, tabiatın manevî anlamına sırt çevirip, onu modern insanın hayatına fon teşkil eden anlamsız, yapay bir arka - plan durumuna indirgemişlerdir.

Yine de, dinî hayatın arka - planı olarak tabiatın taşıdığı önemi farkedenler, bir Hristiyanın hayatında dinî bir tabiat biliminin zorunlu öğe olduğunu görenler de yok değildir.[48] Bunlar, sağlam bir dinî inanca sahip olabilmek için, hil-

katin Hâlık'ın damgasını taşıdığına inanmak gerektiğini anlamışlardır.[49]

Bilimin kesintisiz ilerleyişi karşısında, en azından bellibaşlı akademik çevrelerde, değişmez ilkeleri, duygusal bir dinamizm adına katı, taşlaşmış doğmalar gibi görülen ilâhiyatın sürekli gerilediğine inanılan günler çok geride kalmıştır.[50] Bugün, ilâhiyat disiplinini önemli ve saygıdeğer bulan bilimadamları olduğu gibi; modern bilimsel görüşün, — klasik fiziğin kapalı mekanistik anlayışından kurtulmakla — Hristiyan bakış açısıyla birleştiğini savunan bazı Hristiyan ilâhiyatçıları da vardır.[51] Bu tez, pek çok çevrede öylesine yaygınlaşmıştır ki, şu gerçek unutulmaya yüz tutmuştur: Modern bilimin lâyikleştirilmiş bakış açısı bir kere meslekten bilim adamlarının elinden alınıp umuma sunuldu mu, (artık) dinî anlayışın önünde büyük bir engel oluşturmaktadır.

Yekpâre (monolitik), mekanistik dünya anlayışının çürütülmesi, bir anlamda başka görüşlere de «nefes alma» imkânı sağlamıştır ama; bilimsel teorilerin ve teknolojinin avamîleştirilmesi, bugün insanların tabiatla doğrudan temasını ve dinî dünya anlayışını çok daha derinden engellemektedir. Endüstrileşmiş toplumun baba otoritesini ortadan kaldırmasıyla ve göklerin de — kozmonotlar sağolsun — dinî anlamını yitirmesiyle, (Hristiyan ilâhisindeki) «göklerdeki babamız...» (lâfı) kişiye artık hiçbir şey söylememektedir. (Bu yüzden,) bilimle din arasındaki teorik ilişki bakımından, ancak, modern bilimsel görüşle Hristiyanlık arasındaki uzlaşmazlığın,

Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ların bilimsel görüşleriyle Hristiyanlık arasındaki uzlaşmazlıklar kadar büyük olmadığı söylenebilir belki. Bilimsel teorilerin gelip - geçici olduğunu unutmayan bazı Hristiyan yazarlar ise, iki alan arasında zoraki karşılaştırmalar yapıp dinle bilim arasında yalınkat, ucuz bir uyum kuran yaklaşımlar konusunda uyarıda bulunmaktadırlar. Sık sık, dinin aşkın, değişmez ilke ve inançlarıyle bilimin en son buluşlarının uyum halinde olduğu söylenir. Bu da, çok iyi bilinen bir indirgemecilik örneğidir: Daha büyük olanın daha küçük olana indirgenmesi...[52] Üstelik, bütün bunlar yapılıp, teoloji, güncel bilimsel teorilerle daha uyumlu, yani daha «bilimsel», daha «rasyonel» hale getirilirken, sözkonusu bilimsel teorilerin modası çoktan geçmiş olmaktadır. Kitleler düzeyinde din, daha önceki çağlarda pek görülmemiş bir «bilimsellik» karşısında geri çekilirken, küçük ama önemli bir grup, Ondokuzuncu Yüzyıl'da pek yaygın olan bu budalaca tutuma karşı tepki gösteriyor.

Başka bazı yazarlar da dünyanın belirli bir düzeni olduğu, tabiat dünyasının anlaşılabilirliği, insan aklının güvenilirliği... gibi, bilimin birçok temel varsayımının dinî (özellikle Hristiyanî) dünya görüşüne dayandığını vurgulamaktadırlar. Buna göre, dünya Tanrı tarafından yaratılmış ve Kelâm, bu dünyada ete - kemiğe bürünmüştür.[53] Bazıları tabiattaki birlik ve çokluk sorununu Hristiyanlığın Teslis (Üçleme, **Trinity**) anlayışıyle ilintilendiririrken,[54] bazıları da bilimin ancak Hristiyanlık sayesinde mümkün olabildiği-

ni savunmaktadırlar.[55] Bütün bunlara karşılık diğer medeniyetlerde de (özellikle İslâm'da) tabiat ilimlerinin geliştiğini düşününce, insan bu iddiaların geçerliliği konusunda kuşkuya kapılıyor. Bu ilimler, teslisten değil, Vahdet'ten sözediyorlar... Üstelik, modern bilimin ve uygulamalarının yol açtığı tahribatın da Hristiyan dünyasından başladığını unutmamak gerekiyor.

Daha da somutlaştırırsak, bugün modern bilimde kullanılan biçimiyle özne - nesne ilişkisinin Hristiyanlıktaki ruh - beden ilişkisinden kaynaklandığı söylenmektedir.[56] Kâinat'ın düzeni İlâhî Zihin'le özdeşleştirilmekte[57] ve bilimadamlarının, bilimsel çabalarıyle Tanrı'nın «zihnini» keşfetmeye çalıştıkları söylenmektedir.[58] Buna göre, bizzat bilimsel yöntem, «Tanrısal zihnin» keşfedilmesi için kullanılan Hristiyanî bir yöntem olmaktadır.[59]

Konumuz bakımından bizi daha çok ilgilendiren bir başka çaba da, (az sayıdaki) bazı ilâhiyatçıların, teoloji alanındaki yaygın modern eğilimlere rağmen, bütün mahlûkata eski kutsallıklarını, —modern düşünce tarzlarının onları yoksun bıraktığı bu niteliği— onlara tekrar kazandırmaya çalışmalarıdır. Bu grup, yaratılmışlar (mahlûkat) dünyasının, dinî hayatın bir boyutunu aydınlatan bir kutsal şenlik olduğunu, bu yüzden de büyük önem taşıdığını savunmaktadır.[60] Bu arada, «bedenlenme»nin (enkarnasyon), Hristiyanlık açısından —üstü örtülü bir biçimde— maddî şeylerin de kutsallığına işaret ettiğine; bunun hiçbir şekilde, şeyler arasındaki illiyet bağını koparmadığına değinilmektedir.[61]

Maddî olanla manevî olan arasında gerçekten Hristiyanî sayılabilecek tek ilişkinin,[62] şeylerin zâhirî ve maddî cephesine, yaradılmış olmaktan ötürü herşeyin özünde varolan bâtınî, manevî inayetin aracı olarak bakan ilişki olduğu tekrar vurgulanmaktadır.[63] Tanrı'nın hem Hâlık olması, hem de kendi ebedî ve ezelî Zat'ı olarak kalması için, onun Hilkatinin hem mahlûkatı, hem de Kendisi bakımından kutsal olması gerekir.[64]

Az sayıdaki bu ilâhiyatçılar, yazdıklarında, insan - tabiat ilişkisi sorununa da eğilmişler, Kâinat'ın bir işaret olduğuna değinmişlerdir. Eğer bizzat Hilkat bir tür işaret (haber, vahiy) olmasaydı, başka vahyin gelmesi düşünülemezdi.[65] Pavlus'un **Romalılara Mektup**'ta (Bap 8) belirttiği üzere bütün mahlûkat insanoğlunun sapıklık ve günahlarından nasıl etkileniyorsa, esenliğe çıkışından da şöyle ya da böyle payını almalıdır. İnsanın topyekûn kurtuluşu bir başına değil, ancak bütün mahlûkatla birlikte gerçekleşebilir.[66]

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız bu bakış açısı, modern insanın tabiatla ilişkisi açısından çok önemli olmakla birlikte, iyi anlaşılıp benimsendiği söylenemez. Kendilerini ilâhiyata adamış olanların bile, çoğunlukla, çalıştıkları konuyu tabiata uygulamakta başarısızlığa uğradıkları görülmektedir. Sonuç olarak, en azından dinî törenlerde, kutsal - olan'ı hissedip, anlamını kavrayanlar, onu tabiata taşımayı becerememektedirler. Kutsal ya da sembolik tabiat görüşü, — sembolün gerçek anlamını düşünecek olursak — modern Hristiyan ilâhiyatçıları tarafından pek savunulmamaktadır. Aslında bunun tam tersi doğ-

rudur. Bireyin kurtuluşu, esenliğe çıkışı sorununa ağırlık verilip, mahlûkatın esenliği sorunu ihmal edildikçe, çağdaş birçok dinî düşünce akımı tabiatın lâyikleştirilmesine katkıda bulunmakta ve sonra da tabiat alanında bilimin diktasına teslim olmaktadır.

Tabiat bilimleriyle ilgili olarak Hristiyan düşünürlerinin görüşlerini tartışırken, Neo-Thomist ekolün görüşlerine değinmemek olmaz. Bunlar, bilimsel yöntemlerin evrensellik ve tek-geçerli'lik iddialarına şiddetle karşı koymuşlar ve çok katı mantıkî ölçütler geliştirmişlerdir.[67] Neo-Thomist yaklaşımın temel ilkesi, bilimin kendi yöntemleriyle sınırlı olduğu ve metafizikî sorunları çözmeye kalkışmaması gerektiğidir. Hem bilimde, hem de metafizikte, hiçbir ayrım gözetmeksizin aynı yöntemleri kullanmaya kalkmak doğru değildir. Çünkü, St. Thomas'ın deyişiyle, «Kurgusal (spekülatif) bilginin, tür olarak birbirinden farklı — fizik, matematik, metafizik gibi — alanlarında aynı tarzda yürümeye kalkışmak, akla karşı suç işlemektir.»[68]

Bir **bütün** olarak Kâinat'ın bilgisi, bilimin yetki alanının dışındadır.[69] Bu, metafiziğin konusudur. Üstelik, metafiziğin ilkeleri bilimin ilkelerinden bağımsızdır ve bu ikinci saydıklarımız, birincileri hiçbir şekilde çürütemezler.[70] Farklı bilgi biçimleri vardır ve bunların herbiri, kendi sınırları içinde geçerlidir. Aslında, Neo-Thomist görüşün en önemli sonucu, tabiatın yeni bir manevî yorumunu yapmak, onun kutsal ve sembolik niteliğini yeniden gün ışığına çıkartmak, bilimsel yaklaşımın özündeki sınırlılıkları felsefî

bir dille göstermek ve bilime bir tabiat felsefesi sunmak değil, ilâhiyatın ve metafiziğin deneysel bilimler karşısındaki bağımsızlığını savunmak olmuştur.[71]

Gerçek anlamda sembolik ve metafizikî ağırlık taşımamasından ve aşırı derecede rasyonalistik oluşundan kaynaklanan zaafları ne olursa olsun, bu ekol, en azından, her gün biraz daha unutulan yalın bir gerçeği, zihnin ve aklın eleştirel yetisinin, bizzat aklın bir ürünü olan deneysel bilimin buluşlarına teslim edilemeyeceği gerçeğini gündeme getirmiştir.

Bizim şöylesine özetleyerek yapmaya çalıştığımız gibi, bilim, felsefe ve teoloji arasındaki **ilişkiler bütününe** bir göz atılacak olursa, bu üç alanın ortak bir temelden yoksun oldukları apaçık görülebilir. Bilimle dinin yüzyüze gelebileceği tek alan olan metafizikî öğreti, marifet, unutulmuştur. Bu yüzden de, bilgi hiyerarşisi altüst olmuş, bu karmakarışık yığında herbir parça bir diğeriyle organik bağlantısını koparmıştır. Felsefe, ya bilime boyun eğip teslim olmuş ya da ona büsbütün karşı çıkmıştır. Teoloji de, ya tabiatı ve tabiat bilimlerini hiç dikkate almamış ya da bir senteze ulaşacağım diye bilimlerin buluş ve yöntemlerini adım adım benimsemiştir. Bu da, çoğunlukla, hergün değişen yüzeysel bir çaba olmuştur. Üstelik, modern tabiat bilimleriyle teolojik ve manevî açıdan anlamlı sayılabilecek bir tabiat düzeni bilgisi arasında başgösteren yanlış anlaşılmalar, ardı arkası gelmeyen çatışmalara, anlaşmazlıklara yol açmıştır.[72]

Tabiat bilimlerindeki bunca hareketliliğe rağmen, günümüzde bir tabiat felsefesinin olmayışının en büyük nedeni budur. Herşeye rağmen bir tabiat felsefesi olan Ortaçağ fizik ilmi, öteki tabiat bilimleri arasında herhangi bir bilim haline gelirken, onun boşalttığı yeri dolduracak, tek tek tabiat bilimlerine bir arka - plan sağlayacak birşey ortaya çıkmamıştır. Bir tabiat felsefesinin ne kadar gerekli olduğunu bazı fizikçiler bile hissettikleri halde (ki birçoğunun, —modern bilim için de yararlı olabilecek yöntem ve felsefelere ilham kaynağı olabilir düşüncesiyle— bilim tarihine yönelmelerinin ardında, bunu hissetmiş olmaları yatmaktadır) ve Whitehead, Maritain gibi bazı çağdaş düşünürlerin önerdikleri felsefelere rağmen,[73] bugün, hâlâ, yaygın olarak benimsenmiş bir tabiat felsefesi yoktur.

Daha da üzücü olanı, bugün, insanla tabiat arasında işe yarar bir köprü kurabilecek bir tabiat teolojisi de yok. Bazıları, Hristiyan teolojisiyle tabiat felsefesini uyumlu hale getirerek bir tabiat teolojisi kurmanın gerekliliğini anlamışlardır.[74] Ancak, bugüne kadar bunu başaran çıkmamıştır. Teoloji, ilk Kilise Babalarının, Ortaçağ Hristiyan metafizikçilerinin —Erigena ve Eckhart gibi— entellektüel ışığı altında veya Jacob Böhme'ün teosofizmi doğrultusunda kavranmadıkça bunu başarmak da imkânsızdır. İlâhiyat denilince, inanç ilkelerinin rasyonel kanıtlarla savunulması anlaşıldığı sürece [bu anlayışı, çeviride «teoloji» kelimesiyle karşıladık. - Çev.] ne gerçek bir tabiat felsefesi, ne de tabiî oluşların derinlemesine kavranıp manevî bir aydınlığa

— saydamlığa — kavuşturulması mümkün olabilir. İçe - doğru (batınî olarak) nüfûz edebilen ancak **intellect**'tir (akl); us (**reason**) sadece açıklar.

Nesnelerin saydamlığı duygusundan böylesine yoksun kalma; insanoğlunu derinden ilgilendiren bir anlam ileten bir **kozmos** olan tabiattan böylesine uzaklaşma, hiç şüphesiz, olguları değil sembolleri gören temâşâ ve sembol ruhunun kaybedilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçek anlamıyla birleştirici, aydınlatıcı bilgi demek olan marifetin neredeyse kaybolmuş olması, onun yerini «santimental» mistisizmin alması; özlü metafizikî ilâhiyatın adım adım terkedilip yerine «rasyonel» bir teolojinin konulması, hep, insanların ruhunda olup biten aynı olayın sonuçlarıdır. Herşeye sembolik açıdan bakmak, Batı'da büyük ölçüde unutulmuştur. Bu bakış açısı, bugün, sadece çok uzaktaki insanlar arasında yaşamaktadır.[75] Buna karşılık, modern insanların büyük çoğunluğu, hiçbir kutsal yanı kalmamış bir görüngüler dünyasında yaşamaktadır. Bu dünyanın biricik anlamı ya matematiksel formüllerle ifade edilen ve bilimsel bir kafayı tatmin eden niceliksel ilişkilerdir veya «yeryüzündeki varoluşunun ötesinde bir geleceği olmayan iki ayaklı bir hayvan» olarak düşünülen insana sağladığı maddî faydalardır. Ama «ölümsüz bir varlık olarak insan» açısından bunların söyleyeceği hiçbir şey yoktur. Daha doğrusu bunların söyleyeceği şeyler vardır da, artık onları açımlayabilecek yetiler (melekeler) yoktur. Tefekkürden duygusallığa, sembolizmden olguculuğa doğru bu gidiş, mâne-

vî anlamda, insanın o ilk düşüşüne tekabül eden bir düşüştür. Adem'in cennetten düşüşü, nasıl o zamana kadar «masum» ve «yakın» olan mahlûkatın düşmanlaşmasını, uzaklaşıp dışlaşmasını getirmişse, tabiat karşısında eski insanla modern insan arasındaki tavır farklılaşması da bu yabancılaşmada bir sonraki basamağı oluşturmaktadır. «Ben - Ebedî Sen» ilişkisi paramparça edilip «Ben - O» ilişkisine döndürülmüştür ve «ilkel», «animistik», «panteistik» ,türünden aşağılayıcı tabîrlerden istediğinizi kullanın, bu tavır değişikliğinin yol açtığı kayıpları unutturamazsınız. Bu yeni düşüşte, insanoğlu, elde ettiği göz boyayıcı zenginliklerle bezenmiş bir dünyaya karşılık bir cennetten olmuştur.[76] Dilediğince gözleyebildiği, çekip çevirebildiği bir olgular dünyasına karşılık, sembolik anlamlar dünyasını elden kaçırmıştır. İnsanoğlu, artık onun aşkın arketipini kesinlikle yansıtmayan bir rolü, bu «yeryüzündeki ilâh» rolünü oynarken, eğer kaybettiği cennetin görüntüsünü tekrar ele geçiremezse, tümüyle boyunduruk altına aldığını sandığı bu dünya onu bir lokmada yutacaktır.

Çünkü, baştan başa niceliksel tabiat anlayışı, teknolojinin de katkısıyle bütün hayatı denetim altına alırken, bir yandan da yavaş yavaş çökmektedir. Bu durum bazılarının pek hoşuna gitmektedir; çünkü onlara göre, böylece mânevî görüşün haklılığı teyîd edilmiş olacaktır. Ama gerçek şu ki, yapının duvarlarında beliren çatlaklar, en olmayacak «psişik tortular»la, «gizli bilim» uygulamalarıyle kapatılmaya çalışılmaktadır. Bu «psişik tortular», «gizli bilim» uygulamaları ise

mânevî hayatın inayetinden kopuk oldukları için, en sinsi hareketlerdendirler ve materyalizmden çok daha tehlikelidirler.[77] Bunlar, «toplayan toprağa» değil «dağıtan su»ya benzerler. İncil'de geçen çok anlamlı bir sembolizmle, bunlar, «yukardaki sular» değil «aşağıdaki sular»dır. Sözde - mâneviyatçı çevrelerin büyük bir çoğunluğunda — sanki göklere yükselen merdiveni insan kendisi inşa edebilirmiş; veya Hristiyanî tabirlerle söylersek, Mesih'in fıtratı insan olmadıkça insan Mesih fıtratıyla birleşebilirmiş gibi — «yeni bir mânevî düzen» içinde bilimle dini birleştirme çabalarının böylesine yoğunlaşması hiç de raslantı değildir.

Yapılması gereken iş, bilimin duvarlarında görülmeye başlıyan çatlakların aşağıdan gelen karanlıkla değil yukarıdan gelen aydınlıkla onarılmasıdır. Bilim, yukarıdan metafizikle bütünleşmelidir ki tartışma - dışı tutulan olgular yeniden bir mânevî anlam kazansın.[78] Böyle bir bütünleşme ihtiyacının pek çok çevrede hissedilmesi, bunun ne kadar zorunlu olduğunu göstermektedir.[79] Bu yüzden, aklıbaşında birçok insan, gözlerini, günümüzde pek sık görülen, birazcık da sözde - doğulu «hikmet» karıştırılmış tehlikeli psiko - fizik sentezlerin ötesine çevirmişlerdir. Gerçek bir sentez, hem Hristiyan inanışının en temel ilkelerine sâdık kalmalı hem de aklın (**intelligence**) en katı taleplerine bile cevap verebilmelidir. Bu da, ancak, tabiatın manevî anlamını yeniden keşfetmekle mümkündür. Bu yeniden-keşif, Hristiyan geleneğinin — bugün birçok çevrede unutulmuş olan — en «entellektüel» ve «me-

tafizikî» boyutlarının hatırlanmasına ve bugün karşı karşıya kaldığımız çıkmazı doğuran tarihî ve zihnî şartların neler olduğunu iyi bilmeye bağlıdır. İşte bu yüzden, Hristiyan ve Doğu geleneklerinde metafizik ve kozmoloji ilkelerinin neler olduğunu tartışmadan önce, Batı bilim tarihinin ve felsefesinin belli aşamalarına —Hristiyan geleneğiyle bağlantılı olarak— değinmek istiyoruz. (Böylece) Doğu gelenekleri, Hristiyanlığın dünya görüşünü benimsemiş olanların bazı şeyleri hatırlamalarına yardımcı olabilir.

Birinci Bölümün Notları

1 «Kozmik âyin, tabiatın Mesih inancıyla alış - verişindeki esrar, modern kentlerde yaşayan Hristiyanların anlayamayacağı şeylerdir. Dinî yaşantı artık kozmosa açık değildir. Dinî yaşantı (tecrübe), son tahlilde, artık aşırı derecede özel bir yaşantıdır; esenliğe çıkmak — selâmete kavuşmak —, artık insanla tanrısını ilgilendiren bir sorundur. En nihâyet, insan, yalnızca Tanrı'ya karşı değil tarihe karşı da sorumlu olduğunu düşünmektedir. Ama bu insan / tanrı / tarih ilişkilerinde kozmosa yer yoktur. Samimi bir Hristiyan'ın bile artık dünyayı Tanrının eseri olarak algılamadığı buradan da görülmektedir.» M. Eliade, **The Sacred and the Profane, The Nature of Religion,** New York, 1959, s. 179.

2 Tabiata (böylesine) boyunduruk vurmanın bizzat insan için nasıl bir tehlikeye yol açtığına, tabiatçılar, filozoflar, sosyal bilimciler, mimarlar ve diğer mesleklere mensup kişiler, son yirmi - otuz yıldır, sık sık değindiler. Lewis Mumford ve Joseph Wood Krutch'ın yazdıkları, bu tür eleştirilerin iki ünlü örneğini teşkil etmekte ve bir bakıma, geçen yüzyılda — tabiî çok farklı şartlar altında — William Morris'le John Ruskin'in söylediklerini andırmaktadır.

3 «Bütün kutsallığını yitirmiş bir tabiat yaşantısı (tecrübesi), çok yeni bir buluştur. Hatta, sadece, modern toplumlarda yaşayan bir azınlığa, — özellikle bilim adamlarına— mahsus bir yaşantıdır bu... Başkaları için tabiat, hâlâ, eski dinî değerlerin izlerini bulup çözebileceğimiz bir büyü, bir sır ve bir haşmet kaynağıdır.» Eliade, **a.g.e.,** s. 151.

4 «Dışardan bir bakışla şu söylenebilir: Batı'nın toplumsal ve siyasal anlamda büyük kötülüğü makineleşmedir; çünkü bugün dünyanın başına belâ olan büyük kötülükleri doğuran, doğrudan doğruya makinedir. Makinenin belirgın özelliği, genel anlamda, demirin, ateşin ve görünmez güçlerin kullanılmasıdır. Makinenin bilgece kullanılmasından, insan ruhunun hizmetine koşulmasından dem vurmak tam bir aldatmacadır. İnsanları köleleştirmek, tepeden tırnağa sindirmek, onlarda, hayvanî özelliklerin ve kollektif seviyenin üstünde hiçbir insanî özellik bırakmamak, makineleşmenin özünde vardır. Makinenin sultası, demirin sultasından hemen sonra geldi; daha doğrusu, demirin sultası, en meşum ifadesini makinede buldu. Makineyi «yaratan» insan, sonunda onun «yaratığı» olup çıktı.» F. Schuon, **Spiritual Perspectives and Human Facts** (trans. D. M. Matheson), Londra, 1953, s. 21.

5 «Ne var ki, mutluluğun, bir dizi tatsız gerçeğin kabulüne bağlı olduğunu unutmamak gerekir. Bunların başında da, herhangi bir teoriden ayrı olarak, mutlu olmayı sağlayan gündelik (pratik) bilgi gelir. Bu bilgi, özellikle, çevrelerinden çok büyük şeyler isteyen ve yaşama standardını yükseltmekle insan ruhunu zenginleştirmenin aynı şey olduğunu sanan biz Batılılar için ulaşılması zor bir bilgidir.» Dom A. Graham, **Zen Catholicism, a Suggestion,** New York, 1963, s. 38. Bugün, aynı durum, hangi kıtada yaşıyor olursa olsun, ilerleme «psikoz»undan etkilenen herkes için geçerlidir.

6 Bkz.: J. Sittler, **The Ecology of Faith,** Philadelphia, 1961, s. 22. Aynı yazar, s. 23'te şunları yazıyor: «Amerikan halklarının yaşadıkları tecrübeler, bir bütün halinde öyle bir dünya görüşü doğurdu ve geliştirdi ki, bu dünya görüşü İncil'in dünya görüşüne mümkün olan en ileri derecede ters düşmektedir.»

7 Bu konuda M. Pallis'in ustaca çözümlemesi için bkz.: **The Way and the Mountain,** Londra, 1960, I. Bölüm.

8 «Artık insanın ne olduğuna, aklın ne olduğuna, doğrunun ne olduğuna karar veren, insan aklı değil makinelerdir (veya fiziktir, kimyadır, biyolojidir). Bu şartlar altında, insanoğlunun zihni —gittikçe daha fazla— kendi ürettiklerinin ürünü olan bir «hava»ya bağımlı hale gelmektedir... Öyleyse, insanı da, hatta, —bu deyim göze alınabilirse— mabûdunu da «yaratan» bilim ve makinelerdir; çünkü, Tanrı'nın tahtından indirilmesiyle ortaya çıkan boşluğu birilerinin doldurması gerekir. Tanrı'nın gerçekliği ve insan fıtratına vurduğu damga, onun yerine bir ilâh, özünden tecrit edilen bir zihnin hiçliğini doldurabilecek yalancı bir mutlak koymayı gerektirmektedir.» F. Schuon, **Understanding Islam** (trans. D. M. Matheson), Londra, **1963, s. 32 - 3.**

«Bugün kalıcı ve apaçık doğrular diye kabul ettiğimiz değerler, Rönesans'ın ve Bilimsel Devrim'in sonuçlarıdır. Sanatlar ve bilimler, Ortaçağ'ın değerlerini değiştirmiştir.» J. Bronowski, **Science and Human Values**, New York, 1965, s. 51.

9 «İnsanoğlu, Tanrı'nın mülkünde emanete ihanet etmiştir. Sahip olduğu bilimsel bilgiyi Rabb'in Rızası'na uygun olarak kullanacağı yerde, tabiatı istismar etmede kullanmıştır.» G. D. Yarnold, **The Spritual Crisis of the Scientific Age**, New York, 1959, s. 168.

10 «Modern bilim, bazı belirli bilgi türlerini elde edebilecek gelişmiş araçlara sahip olmakla birlikte, bu bilgileri yorumlayabilecek gücü yoktur. Bu iş, işte bu yüzden, bireysel ya da kollektif, bilgili ya da bilgisiz «kanı»lara kalmaktadır. Onun için, bu bilimin en büyük hatası, kendisinin tek mümkün bilim ve giderek varolan tek bilim olduğunu iddia etmesidir.» Lord Northbourne, «Pictures of the Universe», **Tomorrow,** Güz, 1964, s. 275.

«... bilimin ayrılmasından ve tabiatı kavramanın tek geçerli yolu sayılmaya başlamasından önce, tabiatta Tanrı'nın temâşâsı, istisnaî bir tecrübe sayılmak şöyle dursun, dünyaya bakmanın normal yolu diye kabul

ediliyordu.» F. Sherwood Taylor, **The Fourfold Vision,** Londra, 1945, s. 91.

11 Bu gerçek, bizzat bilimadamları tarafından da kabul edilmektedir. Sözgelimi, izâfiyet teorisiyle ilgili popüler yanlış - anlamalar konusunda R. Oppenheimer şunları yazmaktadır: «İzâfiyet teorisini, izâfiyetçilik öğretisi olarak anlayan filozoflar ve halk yazarları, Einstein'ın büyük eserlerinin, dünyanın nesnelliğini, sağlamlığını ve uyumluluğunu azaltan çalışmalar olduğunu sanmışlardır. Oysa Einstein'ın, kendi teorilerini, insanoğlunun en yüksek görevinin nesnel dünyayı ve onun yasalarını bilip anlamak olduğunu söyleyen Spinoza'nın yeni bir doğrulaması olarak gördüğü apaçık ortadadır.» R. Oppenheimer, **Science and the Common Understanding,** Londra, 1954, s. 2 - 3.

12 «Dünyayla mahlûkatın dengesi, insanla Tanrı arasındaki dengeye, dolayısıyle Mutlak konusundaki bilgi ve irademize bağlıdır. İnsanın ne yapması gerektiğini sormadan önce, onun ne olduğunu bilmek gerekir.» F. Schuon, «Le Commandement Suprême», **Etudes Traditionnelles,** Eylül - Ekim 1965, s. 199.

13 «Kozmosun yapısının, yüce semavî varlığın hatırasını canlı tutacak nitelikte olduğu söylenebilir. Sanki tanrılar dünyayı öyle yaratmışlar ki, dünya onlardan başka hiçbir şeyi yansıtamaz; çünkü yüksekliği (dikey boyutu) olmayan bir dünya mümkün değildir ve sadece bu boyut bile, aşkınlığı düşündürmeye yeter.» M. Eliade, a.g.e., s. 129.

14 «Dindar insan için tabiat hiçbir zaman sadece "tabiî" değildir; her zaman dinî bir değere sahiptir. Bunu anlamak kolaydır, çünkü kozmos, kutsal bir "yaratılmış"-tır; tanrıların elinden çıktığı için kutsallıkla yüklüdür.» a.g.e., s. 116.

15 «... (Kozmik fenomenler konusundaki) bilgimiz ya sembolik bakımdan **doğru** veya fizikî bakımdan **uygun** olmalıdır. Ikinci durumda, sembolik anlamlandırmanın

yolu tıkanmamalıdır; çünkü bu olmadığı takdirde, bütün bilim, boş ve zararlı bir uğraş haline gelir.» F. Schuon, **Light on the Ancient Worlds** (trans. Lord Northbourne), Londra, 1965, s. 105.

16 Bu sorun'un bütün boyutlarıyla derinlemesine bir çözümlemesi için bakınız: R. Guénon, **The Reign of Quantity and the Signs of the Times**, (trans. Lord Northbourne), Londra, 1953.

17 «Bu yüzden, modern bilim, bizden dünyevi gerçekliğin önemli bir bölümünü feda etmemizi istiyor ve karşılığında da bize bazı matematiksel şemalar veriyor. Bu şemaların tek üstünlüğü de, maddeyi kendi düzleminde, yani nicelik (kantite) düzleminde harekete geçirmemize yardımcı olmaları...» T. Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», **Tomorrow**, Yaz 1964, s. 186.

18 «Her ne kadar, bilim, kendi içinde tarafsızsa da (çünkü olgu olgudur), genel anlamda Varoluş'un özü hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan, bu yüzden de bilimin olgularını bütüncül bir dünya görüşü içinde derleyip toparlayamayan (yani «tarafsızlaştıramayan») insanoğlunun elinde, bu bilim de bir sapkınlık ve tahrip tohumu halini almaktadır.» Schuon, **a.g.e.**, s. 38.

19 «... bütün sahih kozmolojiler, — sözkonusu edilen şey veya bunun ifade ediliş tarzı görünüşte vahyin bildirisinin dışında kalsa bile — bir ilâhî vahiyle bağlantılıdır. Sözgelimi Hristiyan kozmolojisinde durum böyledir. Bu kozmoloji, bir yandan Kutsal Kitap'ta anlatılan yaratılışla bir yandan da Grek kozmolojistlerinin mirasıyla bağlantılı olduğu için, ilk bakışta, heterojen bir kaynağa dayanıyor gibi görünür.» T. Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», **Tomorrow**, Yaz 1964, s. 182.

20 Bkz.: E. C. Mascall, **Christian Theology and Natural Science**, Londra, 1956, IV. Bölüm.

21 «Modern bilim, bu dünyanın temel maddesine hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Ama nitelikçe farklılaştırılmış

dünyayla farklılaştırılmamış madde arasında bir tür ara-bölge uzanmaktadır: Bu, kaostur. Atomik parçalanmaya eşlik eden meşum tehlikeler, kaosu ve yokoluşu haber veren işaretlerdir.» T. Burckhardt, **«Cosmology and Modern Science»**, s. 190.

22 Hiç şüphesiz, bazı bilim ve felsefe tarihçileri bu gerçeği görmüşlerdir. E. A. Burtt'un **Metaphysical Foundations of Modern Physical Science**, (Londra, 1925) adlı eseri ile A. Koyré'un Rönesans ve Onyedinci Yüzyıl bilimiyle ilgili başarılı çalışmaları örnek olarak verilebilir. Ama yine de, bilim tarihi ve felsefesiyle uğraşanların büyük çoğunluğu bu gerçeği unutmaktadırlar.

23 «Günümüzde yazılıp çizilenlerden az-buçuk haberdar olan herkes bilir ki, insanlar, fiziğin kullandığı yöntemleri, varsayımları ve bunların dayandığı felsefî temelleri araştırmaktan çok, fiziğin kendisini doğru kabul etmeye ve onunla bir "felsefe" kurmaya teşnedirler.» E. F. Caldin, **The Power and Limits of Science, a Philosophical Study**, Londra, 1949, s. 42.

24 Bkz.: M. White, **The Age of Analysis**, New York, 1955; A. W. Levi, **Philosophy and the Modern World**, Bloomington, 1959; Ch. Gillispie, **The Edge of Objectivity**, Princeton, 1960 ve A. Danto - S. Morgenbesser (Ed.) **Philosophy of Modern Science**, New York, 1960.

25 Viyana çevresi ile pozitivist ekol konusunda bkz.: Ph. Frank, **Modern Science and its Philosophy**, Cambridge, 1950; Levi, **a.g.e.**

26 **Science, Philosophy and Religion, a Symposium** (New York, 1941, s. 166)'da yayınlanan, «Science, Philosophy and Faith» başlıklı denemesine bakınız. Viyana Ekolü'yle ilgili olarak şunları yazıyor: «Bu ekolün en büyük yanlışı, **fenomenlerin bilimi** için — belirli sınırlılıklar içinde — doğru olanla **bütün bilim** için ve genel olarak bütün **bilgi** için doğru olanı birbirine karıştırmasıdır. Bu, sadece belirli bir alanda geçerli olanı, (o alanı da içine alan) bütün beşeri bilgiye hiçbir ayrım

gözetmeksizin yaymak demektir. Bu da, sonunda, metafiziğin mutlak anlamda inkârına ve metafiziki önermelerin kibirle anlamsız sayılmasına yol açmaktadır.» s. 169 - 70. Yazar, bu tutumu, «pozitif bilimle ilgili pozitivistik hurafe» olarak nitelendiriyor. (s. 170.)

27 Özellikle, **De l'explication dans les sciences** (2 cilt, Paris, 1921) adlı çalışmasına bakınız.

28 «Araştırma alanları»ndan söz edip, herhangi bir «bileşik dünya varsayımı»na karşı çıkma eğilimi, J. B. Conant tarafından da vurgulanmıştır. (**Modern Science and Modern Man**, New York 1952; özellikle s. 84 vd.) «İşlevsel» (**operational**) bilim felsefesi konusunda bakınız: P. Bridgman **Logic of Modern Physics**, New York, 1927.

29 Bkz.: H. Poincaré, **Science and Hypothesis**, New York, 1952, özellikle IX. ve X. bölümler; ile **La Valeur de la science**, Paris, 1948.

Ayrıca bkz.: P. Duhem, «Essai sur la notion de theorie physique de Platon à Galilée», **Annales de philosophie chrétienne**, Paris, 1908; **Origines de la statique**, 2 cilt, Paris, 1905 - 6; **The Aim and Structure of Physical Theory** (trans. Ph. Wiener), Princeton, 1954.

Bazıları, Mach'ı yorumlarken, onun nesnel olgulardan çok kavramlarla uğraştığını ileri sürmektedirler. Buna karşılık pozitivistler Mach'ın temel çalışmalarındaki bildirinin, (**Beitrage zur Analyse der Empfindungen** ile **Mechanik in ihrer Entwickelung**'da) bilimdeki bütün metafizik kalıntılarını temizlemek ve böylece bileşik (bütüncül) bir bilime ulaşmak olduğunu söylemektedirler. Metafiziği safdışı bırakarak bilimi birleştirmek! Birlik'le bir - biçimliliği birbirine karıştırmakla ve çokluğu aşan bir ilkeyi safdışı bırakmakla çokluğa nasıl birlik getirilebileceği doğrusu meraka değer! Mach'la ilgili olarak bakınız: C. B. Weinberg, **Mach's Empirio - Pragmatism in Physical Science**, New York, 1937.

30 Poincaré'nin dediği gibi, «Düşünülmemiş olan herşey tam anlamıyla yok demektir.» **La Valeur de la science,**

s. 276. Bu söz, modern düşüncenin önde gelen özelliklerinden olan öznelliği (sübjektivizm) çok güzel göstermektedir. Çünkü, burada sözkonusu edilen düşünce (pensée) nesnel Akl'a (Intellect) bağlı değildir. Bizzat insanın dış tabiatı gibi, tamamen öznel ve değişken bir düşüncedir.

31 Bkz.: E. Cassirer, **The Problem of Knowledge,** (trans. W. Woglom ve C. Hendel), New Haven, 1950; **Substance and Function,** La Salle, 1923; H. Morgenau, **The Nature of Physical Reality,** New York, 1950.

32 F. S. C. Northrop, **The Meeting of East and West,** New York, 1946; ve **Man, Nature and God, a Quest for Life's Meaning,** New York, 1962.

33 «Günümüzün tabiat bilimleri felsefesinin en önemli sonuçlarından biri de, Goethe'nin üzerinde durduğu duyumsal ve estetik açıdan dolaysız tabiat tarihi bilgisinin de, Newton'la Kant'ın üzerinde durdukları, teorik olarak biçimlendirdikleri, deneysel olarak doğruladıkları matematiksel tabiat bilgisinin de aynı derecede nihaî, bir başka şeye indirgenemez türden ve gerçek olduklarını göstermesidir.» **Man, Nature and God,** s. 153 - 4.

Kant ile Goethe'nin tabiatla ilgili görüşleri için bkz.: E. Cassirer, **Rousseau - Kant - Goethe,** Princeton, 1945.

34 «Tabiat, bütünüyle, yasalara bağlı bir organizmadır. Bir kozmostur; kaos değil...» **Man Nature and God,** s. 229.

35 Bkz.: J. Jeans, **Physics and Philosophy,** Cambridge, 1942; **The New Background of Science,** New York, 1933; A. Eddington, **The Philosophy of Physical Science,** New York, 1958 ve özellikle, **The Nature of the Physical World,** Cambridge, 1932. Bu son kitap, çağdaş bilimadamlarının yazdıkları kitaplar içinde kendi türünde, belki de en fazla etkili olmuş kitaptır.

Eddington'un tersine, bazı fizikçiler de Tanrı'nın varlığı ve nitelikleriyle ilgili kanıtlar bulmak amacıyla fiziğe yönelmişlerdir. Meselâ bakınız: E. Whittaker, **Space**

and Spirit, Theories of the Universe and the Arguments for the Existence of God, Londra, 1946.

36 Özellikle bakınız: A. N. Whitehead, **Process and Reality,** New York, 1929; **The Concept of Nature,** Cambridge, 1920; **Science and the Modern World,** New York, 1948.
Whitehead, din ve sanatın gerçeklerini hesaba katmayan bilimsel tabiat anlayışlarını şiddetle eleştirerek, kapsamlı bir tabiat görüşü oluşturmaya çalışıyor. «Böylece tabiat bilimi, hümanizmin ön-kabullerine ters düşmektedir. Bir uzlaşma sağlanmak istendiğinde, çoğunlukla bir tür mistisizm gündeme gelmektedir. Ama genel olarak uzlaşma yoktur.» **Nature and Life,** Chicago, 1934, s. 4.

37 «... Bilimin dayandığı öncüller açıkça ortaya konulamaz. Bunlar, ancak, bilim geleneği içinde sürdürülen bilimsel uygulamalarda katıksız olarak açığa çıkarlar.» M. Polanyi, **Science, Faith and Society,** Chicago, 1964, s. 85.

38 «Böylece, ister eski ister yeni olsun, bilim, kendi kendisiyle çelişkiye düşmeksizin idealist bir tezi kanıtlayamaz ve empiriko-realist tavrın eleştirilmesinde bir kalkış noktası olarak kullanılamaz. İdealist düşünürler, soylu amaçlarına ulaşmak için başka yollar denemek zorundadırlar. Ama öyleyse bilim, materyalist tezlerin desteklenmesinde de kullanılamaz.» P. J. Chaudhury, **The Philosophy of Science,** Kalküta, 1955.

39 Seçkin bir çağdaş fizikçi, W. Heisenberg şunları yazıyor: «Plato felsefesinin düzenli temel kütleleri gibi, modern fiziğin temel parçacıkları da, simetrinin matematiksel şartlarına göre tanımlanmaktadır. Bunlar ne ebedidir, ne de değişmezdir; bu yüzden de, kelimenin gerçek anlamında "gerçek" olduklarını söylemek çok zordur. Bunlar, maddenin bölünmesiyle ulaşılan temel matematiksel yapıların birer tasviridir yalnızca. Tabiatın temel yasalarının içeriğini temsil ederler. Modern tabiat bilimi bakımından, artık en başta maddî nesne-

ler değil form vardır, matematiksel simetri vardır. Matematiksel simetri de son tahlilde zihnî bir içerik (muhteva) olduğuna göre, şöyle diyebiliriz: "Başlangıçta söz vardı logos vardı." Bu logosu en özel halleriyle, tam bir açıklıkla bilmek, günümüzün atom fiziğinin görevidir...» W. Heisenberg, M. Born, E. Schrödinger, P. Anger; **On Modern Physics**, New York, 1961, s. 19. Bu söylenenler, bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte (gerçekten bütün tabiat yasaları ve onların kavranabilir içerikleri Logos'tan gelmektedir); hiç şüphesiz, nesneyle gölgesini birbirine karıştırmakta, matematiksel simetrinin zihnî içeriğiyle Logos'u özdeşleştirmektedir. Bu simetrinin önemi fizikçiler tarafından hissedilmekle birlikte, bunun daha küllî bir ilkenin uygulaması olduğunu ancak metafizik gösterebilir. Metafizik olmadığı takdirde, daha yüksek daha alçağa, söz, maddî nesnelerin matematiksel olarak kavranabilen formuna indirgenir.

40 Materyalizme oranla, hem daha yüksek bir ahlakî muhteva, hem de daha derin bir dinî tatmin sağlayan özdeşlik öğretisiyle ilgili olarak, E. Schrödinger şunları yazıyor: «Materyalizm bunların ikisini de sağlamaz. Pek çok insan astronominin bize binlerce güneş, yıldız ve galaksi hakkında verdiği fikrin, bulutsuz bir gecede çıplak gözle seyredilen yıldızlı gökkubbenin, bize ahlâkî ve dinî bir ferahlık verdiğine inanmaktadırlar. Şahsen, benim için bunlar çok ilgi çekici de olsalar, olağanüstü bir düzeni yansıtan mayadır. (Ortaçağ'da moda olan biçimde söyleyecek olursak) bütün bunların, benim ezelden tevarüs ettiklerimle bir ilgisi yoktur.» E. Schrödinger, **My View of the World**, Cambridge, 1964, s. 107.

41 «Şüphecilik, çevrelerinde sarsılmaz bir iman dünyası olduğu için ayakta kalabilmiş bir avuç aydının ayrıcalığı olmuştur. Bugün ise, şüphecilik kitlelere bulaşmış, onların yaşama düzenlerini temelinden sarsmıştır. Şimdi dehşete kapılma sırası aydınlara gelmiştir.» C. F. von Weizsacker, **The History of Nature**, Chicago, 1949, s. 177.

42 «Doğrusu teolojiyle bilimler arasındaki uçurumu kapatabilmek için, bugüne kadar çaba gösteren hep teoloji olmuştur.» Yarnold **The Spiritual Crisis of the Scientific Age**, s. 54 - 5.

43 Burada sözünü ettiğimiz türden bilimsel çalışmalar, C. F. von Weizsacker'ın **The Relevance of Science** (Londra, 1964) adlı eserinde örneklendirilmiştir.

Ayrıca, botanikçi A. Arber'ın çalışmalarına, özellikle **The Manifold and the One** adlı eserine bakılabilir. Burada, geleneksel tabiat anlayışıyla ilgili kapsamlı bir kaynakçaya da yer verilmiştir.

44 Fenomenolojistler, bugüne kadar bilimle ilgili birçok çalışmalar yayınlamışlardır. Ancak, bilimadamlarının bu çalışmalarla yeterince ilgilendikleri söylenemez. Sözgelimi, matematikte, fizikte ve felsefede kullanılan uzay kavramıyla ilgili olarak, bakınız: E. Ströker, **Philosophische Untersuchungen zum Raum**, Frankfurt am Main, 1965.

Ayrıca, M. Scheler'in **Man's Place in Nature** (trans. H. Meyerhoff, Boston, 1961) adlı kitabına da bakılabilir. Scheler'in bu son kitabında fenomenolojinin özelliklerinden biri olan bileşik bir insan ve çevresindeki dünya tasavvuru işlenmektedir.

Özellikle insanın dünyadaki yeri açısından fenomenoloji / bilim etkileşimini özetleyen A. Tymieniecka'nın **Phenomenology and Science in Contemporary European Thought**, (New York, 1962) adlı çalışmasına bakılabilir.

45 «Böylece, modern bilimin bize sunduğu Kâinat tasavvuru, hergün biraz daha karmaşıklaşmakta, bulanıklaşmakta ve tabiattan uzaklaşmaktadır. Ama yine de, göreli geçerliliği ne olursa olsun, bu tasavvur çağdaş düşünce içinde önemli bir etken olarak yerini korumaktadır. Böyle olduğu için de, hem bizim hem de kâinatın bir parçası sayılmak gerekir. Bu yüzden, onun da nihaî amacı, herşeyin nihaî amacından başka birşey değildir ve herşey gibi, tabiî, bilimsel tablo da bu amacının bir sembolü yani bu tablonun görünür düzlem-

deki bir yansıması olarak kabul edilebilir. Ama sadece dış biçimi hesaba katıldığında, bu biçim, sembolik anlamı gölgeleyen bir perde haline gelmektedir.» Lord Northbourne, «Pictures of the Universe», s. 275.

46 Bu ekolün izleyicilerinden K. Heim, **Christian Faith and Natural Science** (New York, 1953) adlı kitabından da görüldüğü üzere bilimle ilgilenmektedir. Ama tabiî fenomenlerin sembolik ve dinî anlamları meselesi açısından bakıldığında, burada sözkonusu edilen çok derin bazı konuların üzerinde yeterince çalışılmadığı görülmektedir.

47 Bu arada şunu da belirtmek gerekir: Barth'çı teolojinin tabiatla ilgili çalışmalara da, karşılaştırmalı din incelemelerine de önem vermemesi şüphesiz bir rastlantı değildir. Böylece, kozmos da, diğer dinler de, Hristiyan teolojisinin ilgilenmesi gereken inayet âleminden kopmuş birer «tabii âlem» olarak görülmektedir.

48 Bakınız: J. Oman, **The Natural and the Supernatural**, Cambridge, 1936.

49 «Düşüş'e ve düşüşün doğurduğu bütün sonuçlara rağmen, ancak "yapılmış şeyler"in Yapıcı'nın gerçek niteliğini ifşa edebileceğine inanmak... Ancak bu yolla, mantıkî bir inanç temellendirilebilir...» C. E. Raven, **Natural Religion and Christian Theology**, Cambridge, 1953, s. 137.

50 Yüzyılın başında pek sık görülen türden çalışmaları kastediyoruz. A. D. White'ın **A. History of the Warfare of Science and Theology in Christendom** (2 cilt, New York, 1960) adlı kitabına bakılabilir.

51 «Ama, bugün apaçık görülmektedir ki, günümüz biliminin çizdiği kâinat tablosunun yapısı, ana hatlariyle, Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıl biliminin kâinat tasavvurlarından çok daha fazla Tanrı inancını desteklemektedir.» W. Temple, **Nature, Man and God**, New York, 1949, s. 474.

52 «Öyle sanıyorum ki, Hristiyanlığı bir takım lâf salatalarına ve gelip - geçici bilimsel görüşlere bağlamaya çalışmak bizzat Hristiyanlık için çok zararlıdır.» Mascall, **Christian Theology and Natural Science**, s. 166.

53 Bkz.: Smethurst, **Modern Science and Christian Belief**, s. 17 - 18. «Kâinatın ne olduğunu bilimsel yöntemlerle incelemek için gerekli olan teolojik ve felsefi inançları da, böyle bir çalışmayı özendirecek ilhâmı da, ancak gerçek katolik Hristiyan inancı sağlıyabilir.» **a.g.e.**, s. 20.

54 Bkz.: R. G. Collingwood, **Essay on Metaphysics**, Oxford, 1940, s. 227.

55 «Pozitif» bilimi de tekniği de mümkün kılanın sadece Hristiyanlık olduğuna inanıyorum.» N. Berdyaev, **The Meaning of History**, Londra, 1935, s. 113.

56 Bkz.: W. Temple, **Nature, Man and God**, s. 478. Yazar, ayrıca, Hristiyanlığın —Hinduizm gibi diğer dinlerin tersine— «büyük dinlerin en materyalisti olduğu için» maddeye boyunduruk vurabildiğini söylüyor.
«Modern zihinlerde özneyle nesne arasındaki uzaklığın Hristiyanlığın dünyadan uzaklığından tevarüs edildiğine inanıyorum.» von Weizsacker, **The History of Nature**, s. 190.

57 Bu bakış açısı, özellikle G. F. Stout tarafından, **God and Nature** (Cambridge, 1952) adlı eserinde geliştirilmiştir.

58 Bakınız: Yarnold, **The Spiritual Crisis of the Scientific Age**, s. 54 vd.

59 «Böylece, bilimsel yöntem, Hristiyanların Tanrı'nın hikmetlerini ve Mahlûkat'taki harikulâdelikleri daha iyi anlamalarına yarayan bir yöntem olarak kabul edilmelidir.» Smethurst, **Modern Science and Christian Belief**, s. 71.

60 Burada, akla Oliver Chase'in söyledikleri geliyor: «İnsanlık için, gerçekliğin anlamını açığa çıkaran iki kut-

sal olay sözkonusudur: Yaradılmış olan Kâinat ve İsa Mesih'in kişiliği...» (Zikreden: Raven, **Natural Religion and Christian Theology**, s. 105.) Bu da, Jonathan Edwards gibi, tabiatın teolojik anlamıyla ilgilenen eski Amerikan Protestan ilâhiyatçılarını hatırlatıyor.

61 Bkz.: A. N. Whitehead, **Science and the Modern World**, I. Bölüm.

62 «Bu, sadece zemin ve sonuç, veya sebep ve etki, düşünce ve anlatım, amaç ve araç arasındaki ilişkiden ibaret değildir; aynı anda bunların hepsidir. Buna başka bir ad bulmamız gerekir. Bazı dinî geleneklerde, bizim söylemek istediğimize çok yakın bazı ögeler vardır. Bunu, ebedî olanın tarihle, ruhun maddeyle ilişkisi olarak da düşünebiliriz.» Temple, **Nature, Man and God**, s. 481 - 2.

63 «Zahirî ve haricî işaretler, batınî ve manevî inayetin ifadesi için elzemdir.» **a.g.e.**, s. 482.

64 «Hilkat, O'nun mahlûkatı takdis etmesidir. Bunun kâmilen olması, Onun O'nu takdis etmesidir. (...)» **a.g.e.**, s. 493.

65 «Kutsal Söz'ün, kendiliğinden dile gelmesi olan dünya, bizzat sahih bir vahiy olur. Burada bildirilen, Tanrı'yla ilgili hakikat değil; bizzat Tanrı'dır.» **a.g.e.**, s. 493.
«Ya bütün oluşlar şöyle ya da böyle Tanrı'dan bir haber taşır; ya da haber diye birşey yoktur. Çünkü herhangi bir haber imkânının sözkonusu olması için, haber niteliği taşımayan hiçbir şeyin olmaması gerekir. Eğer gökte yükselen güneş bir haber değilse, ölüden bir insanoğlunun dirilmesi de haber değildir.» **a.g.e.**, s. 306.

66 «Keffaret sahnesi, hilkat sahnesidir.» J. Sittler, **The Ecology of Faith**, s. 25.

67 Bakınız: J. Maritain, J. Weisheipl ve A. G. Van Melsen'in yazdıkları. Özellikle Van Melsen'in, **Philosophy of Nature** (Pittsburg, 1961) adlı eseri ile **M. Adler, J.**

A. Weisheipl ve başkalarının neo-Thomistik tabiat ve bilim felsefesi üzerine yazdıklarını bir araya getiren V. E. Smith'in (Ed.) **The Logic of Science** (New York, 1963) adlı kitabı.

68 J. Maritain, **Science, Philosophy and Religion, a Symposium**'daki «Bilim, Felsefe ve İman» başlıklı denemesinde zikrediyor. (s. 171)

69 «Ne var ki, bütün karmaşıklığı içinde kozmosun tasviri, tersimi, bilimin boyunu çok aşan bir iştir.» F. R. S. Thompson, **Science and Common Sense**, Londra, 1937, s. 54.

70 «Gerçekten metafizik nitelikteki tezler, ilke olarak, duyularla doğrulanmak durumunda değildir; bu yüzden de, hiçbir deneysel araştırma onların durumunu zedeleyemez.» H. J. Koren, **An Introduction to the Philosophy of Nature**, Pittsburg, 1960, s. 181.

71 Bu, sözkonusu ekolün önde gelen sözcülerinden olan J. Maritain'in yazdıklarında görülebilir. Özellikle, **Philosophy of Nature** (New York, 1947) ve **The Degrees of Knowledge** (çev. B. Wall ve M. Adamson; New York, 1938) adlı kitaplarına bakılabilir.

72 «Gerçekten, çatışma büyük ölçüde tabiat âlemiyle bilim alanı arasındaki yanlış anlamalardan kaynaklanmaktadır.» Raven, **Natural Religion and Christian Theology, I, Science and Religion**, s. 6.

73 Whitehead ve ekolüyle Collingwood gibi, tabiatla ilgilenen birkaç düşünürü bir kenara bırakırsak, bir tabiat felsefesinin gerekli olduğunu savunan ve Thomism'e dayanarak böyle bir felsefe kurmaya çalışan felsefî ekol de yoktur. Fenomenoloji de, kendi içinde bir tabiat felsefesi sunmakla birlikte, bu ekollerin hiçbiri yaygın ve toplu bir kabul görmemiştir.

74 Bkz.: Yarnold, **The Spiritual Crisis of the Scientific Age**, s. 23.

75 «Bugün Avrupa'da, tabiatın kutsal olduğu duygusu, yalnızca, kırsal bölgelerde yaşayanlar arasında sürmektedir. Çünkü, kozmik bir ayin olarak Hristiyanlık, sadece onlar arasında yaşamaktadır.» Eliade, **The Sacred and the Profane...**, s. 178.

76 «Nesnellikten öznelliğe bu geçiş, kendi çerçevesinde, Adem'in düşüşünü, Cennet'ten kovuluşu yansıtmakta, tekrar etmektedir. İnsanoğlu, kişisel - olmayan - Akla ve nesnelerin metafizik saydamlığına dayanan sembolist, murakabeye bağlı bakış açısını kaybetmekle, **ego**'nun kof zenginliklerini "kazanmış"tır. İlâhî remizler dünyası, söz dünyası olmuştur. Buna benzeyen bütün durumlarda, biz farkına bile varmadan gökyüzü — veya bir gökyüzü — üstümüzden çekilip alınmış, karşılık olarak da bize, bir yeryüzü... çocuklarını bağrına basmak ve ona yitirdiği bütün Cennetleri unutturmak için kollarını açmış bekliyen bir yurt verilmiştir...» Schuon, **Light on the Ancient Worlds**, s. 29. Ayrıca bkz.: Eliade, **a.g.e.**, s. 213.

77 Bu konuyla ilgili olarak bakınız: Guénon, **The Reign of Quantity...**, özellikle XXV. Bölüm: «Büyük Duvardaki Çatlaklar».

78 «**Aşağıdan** yapılan bilimsel açıklamanın, **yukarıdan**, daha geniş, daha derin bir yorumlamayla desteklenmesi gerektiğini söyledim. Bu başarılmadığı sürece, temel Hristiyani gerçek konusundaki tavrımız dayanaksız ve etkisiz kalacaktır.» Yarnold, **The Spiritual Crisis of the Scientific Age**, s. 7.

79 «Bilgiye ulaşmak için başvurulan işbölümü, yeni yeni bilimler doğuruyor olsa bile, yine de, bütün bilginin bir ve bütün olduğunun kabulüdür. Bu, tek tek bilimlerin ulaştıkları sonuçları bir araya getirmeye çalışmaktan ya da birinin ulaştığı sonuçların diğerlerinin doğrultusunu etkilemesinden çok ayrı bir şeydir. Bilgiye bütüncül bir nitelik veren, insan zekâsı değil tabiattır. Bu da, ne fiziğe, ne kimyaya, ne de sosyal bilimlere benziyen bir tabiat biliminin ne kadar gerekli olduğunu gösterir...» F. J. E. Woodbridge, **An Essay on Nature**, New York, 1940, s. 58.

İkinci Bölüm
"ENTELLEKTÜEL" ve TARİHÎ NEDENLER

Diğer ilim anlayışlarının yok sayılmalarının; Antikite'nin ve Ortaçağ'ın kozmolojileriyle diğer tabiat ilimlerinin anlaşılamamasının nedeni, bu ilimlerin bugünkü incelenme tarzında yatmaktadır. Yüzyılımızda önemli bir akademik disiplin haline gelen bilim tarihi konusunda araştırma yapanlar, tarihin değişik dönemlerinde değişik medeniyetlerdeki tabiat anlayışlarını derinlemesine araştırıp antik ve ortaçağ ilimlerinin metafizikî anlamını kavramaya çalışacak yerde, modern bilimi ululamakta ve (yalnızca) onun tarihî kökenlerini araştırmakla yetinmektedirler. Bu alanda çalışan bilginlerin büyük bir çoğunluğu, dikkatlerini, münhasıran, Antikite, Ortaçağ veya Rönesans ilminde, bugünkü bilimin ögelerine benzeyen, bugünkü bilimin ögelerini hazırlayan ya da etkileyen ögeler üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar.[1] Gerçekte, bilim tarihçilerinin büyük bir çoğunluğu, tek meşrû ve mümkün tabiat bilimi olarak modern bilimi görmekte, bütün diğer kozmolojik ilimleri ise, ya modern bilimin öncülü veya modern bilimi bir süre engellemiş sapmalar olarak değerlendirmektedirler. Bilim **(science)**

kelimesinin İngilizce'deki kullanımı bu açıdan özellikle anlamlı ve ibret vericidir.[2]

Ne var ki, bilim tarihi alanında yapılan çalışmaları küçümsediğimiz sanılmasın: Bu tarihçi yaklaşımla, **belirli** bir bilimin kökenleri, nasıl oluştuğu açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır. Berthelot, Mach, Duhem, Sarton, Tannery, Thorndike ve diğerlerinin öncü çalışmaları, başka çağların bilimsel çabalarını anlamamıza çok önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak, bu çalışmaların pek azı insan - tabiat ilişkilerinde başgösteren modern bunalımı çözmemize katkıda bulunabilir. Çünkü bunlar, Antikite ve Ortaçağ ilimlerini bağımsız bir gözle değerlendirip modern bilimi tarafsız bir yaklaşımla değerlendirecek ve hatta eleştirecek yerde, tek meşrû ve mümkün bilim tarzının modern bilim olduğu görüşüne saplanıp kalmışlardır.

Özellikle bindokuzyüzellilerden önce, bilim tarihçileri arasında, Antikite ve Ortaçağ ilimlerinin sembolik anlamını ısrarla görmezlikten gelmek ve eski metinlerin anlamlarını, kavramlarını modern bilimin anlayışına uydurmak yaygın bir eğilimdi. Antik dünyanın kullandığı «madde» ve «hareket» kavramları hakkında yazılanlara bakarsanız, o çağın insanları, fizikî dünya konusunda, adeta, çağdaş insanlar gibi düşünmektedirler. Sanki Thales'in sözünü ettiği «su», modern dünyadaki suymuş gibi, Sokrates - öncesi filozoflar modern fizikçilerin öncüleri diye göklere çıkartılır; astronomik gözlemlerinin dinî anlamı büsbütün unutulduğu için, Babilliler, modern anlamda ilk astronomlar diye tanıtılır... Babil ma-

tematiğinin, matematik tarihinin parlak sayfalarından biri olduğundan şüphe etmiyoruz; ama Babil ilminin bütün anlamının, bugün modern matematikçilerin ondan anlayabildiklerinden ibaret olduğunu söylemek «bilimsel» olarak acaba doğru mu? Bu işten anlayanlara sorarsanız, yedi gezegenin, hareketlerinin, dünyayla ilişkilerinin sembolik anlamı, Babil ilmine tepeden tırnağa yabancı olan modern bilimadamlarının ölçüleriyle «kesin» sayılan kısmı kadar kesin sayılmalıdır.

Öte yandan, İslâmî ilimlerin de, sadece, modern bilimin doğuşuna katkıda bulunan ögeden ibaret olup olmadığını da sormak gerekir; veya Ortaçağ ilminden söz ederken, sadece Benedetti, Galileo ve ötekiler gibi, modern bilimin kurucularının matematik ve fizik alanında yazdıklarına öncülük etmiş olan Ockham, Oresme, Buridan, Grosseteste ve diğer Onüçüncü, Ondördüncü Yüzyıl ilâhiyatçılarını ve filozoflarını sözkonusu etmenin doğru olup olmadığını tartışabiliriz. Ortaçağ'ın sonlarında nominalistlerin dinamik, mekanik gibi konularla ilgilenmiş olmaları, kuşkusuz önemlidir. Ama şurası da kesindir: Bütün Ortaçağ ilmi bundan ibaret değildir. Bu, sadece modern bilim tarihçilerinin bütün Ortaçağ ilmi sandıkları parçadır. Eğer modern bilimin ve uygulamalarının doğurduğu acil sorunların çözümünde bilim tarihinden gerçekten yararlanmak istiyorsak, bugün yürürlükte olan bilim tarihi yöntemleriyle yetinemeyiz. Öteki medeniyetlerin ve dönemlerin tabiat bilinilerini de, modern bilime yaptıkları —ya da yapmadıkla-

rı — katkılardan bağımsız olarak değerlendirmemiz gerekir. Bu ilimleri, çağdaş bazı sorunların çözümünde yardımı dokunabilecek[3] ve — bazıları — modern bilimin bazı özelliklerinin eleştirisine bir temel teşkil edebilecek bağımsız tabiat ilimleri olarak düşünmeliyiz. İşte bilim tarihine bu açıdan, bugün yüzyüze olduğumuz durumun entellektüel ve tarihî nedenlerini yakalayabilmek ümidiyle yaklaşıyoruz.

Hem bizzat bilimin hem de Grek ve Hristiyan felsefesiyle teolojisinin tarihî arka - planı, bugünün tartışmaları açısından da önemlidir; çünkü birey de içinde yer aldığı kültür de kaçınılmaz olarak geçmişlerinin izlerini taşırlar. Günümüzün insan - tabiat ilişkisi de, buna bağlı felsefî, teolojik ve bilimsel sorunlar da, kendi içlerinde, Hristiyan medeniyetine[4] ve yerini Hristiyanlığa bırakmış olan Antikite'ye ait bazı ögeleri taşımaktadırlar. Öyleyse, çağdaş sorunların altında yatan nedenleri derinlemesine araştırabilmek için, bu nedenlerin başlangıcına dönmek ve bugün de sürüp giden bu nedenleri hem entellektüel hem de tarihî açıdan irdelemek zorundayız.

Eski Greklerin, Antikite'nin öteki Aryan halklarınınkine benzeyen bir kozmolojileri vardı. Unsurlar da, tabiatın kendisi de tanrılarla içiçe idi. Madde bir ruha sahip olmaktan ötürü canlıydı; manevî ve cismanî varlıklar birbirinden ayrılmamıştı. Milâttan önce Altıncı Yüzyıl'da felsefe ve bilimin doğuşu, pek de yeni bir alanın keşfedilmesi değildi. Bu, daha çok, Olimpik tanrıların yeryüzünde boş kalan yerlerini doldurmak çabasıydı. Grek bilim ve felsefesinde çok

önemli bir yeri olan **Phusis, dike, nomos** ve benzeri temel düşünceler, hep dinî anlamları olan tabirlerdir ve bunların taşıdıkları manevî cevher, adım adım ortadan kaldırılmıştır.[5] Sokrates - öncesi filozoflar, modern natüralistlerin ve bilim adamlarının öncüleri olmak şöyle dursun, hem manevî hem de cismanî olan küllî cevheri arayan ve çok haklı olarak Samkhya ekolünden Hindu kozmolojistlerle karşılaştırılabilecek türden düşünürlerdi. Thales'in «su»yu, çaylarda, derelerde akan su değil, fizikî dünyanın «psiko - sprítüel» temeli ve ilkesidir.

Grek Olimpian dininin çöküşü hızlandıkça tabiatın özü yavaş yavaş manevî anlamından boşaltılmış, kozmolojiyle fizik günden güne natüralizme ve emprisizme meyletmiştir. Grek dininin Orfik - Diyonizyen boyutundan nasıl Pisagoryen - Platonik felsefe ve matematik ekolü doğmuşsa, Olimpian dinî kavramlar bütününden de ilâhların bıraktıkları boşluğu doldurup dünyaya kendi - içinde - tutarlı bir açıklama getirmeye çalışan bir fizik ve tabiat felsefesi doğmuştur.[6] Genel olarak, akımın doğrultusu, tabiatın sembolik yorumundan natüralizme, murakabeye dayanan metafizikten rasyonalistik (usçu) felsefeye doğruydu.

Aristoteles'in doğumuyla, Batı'nın anladığı anlamda felsefe başlamış, Doğu'nun anladığı anlamda felsefe sona ermiştir.[7] Aristoteles'ten sonra, Stoacı, Epikürcü vd. ekollerde dile gelen bir tür rasyonalizm Roma İmparatorluğu'nda yaygınlık kazanmış; ancak tabiat bilimlerine pek doğrudan katkısı olmayan bu rasyonalizm, ilim-

lerin metafizikî ve teolojik anlamıyla pek ilgilenmemiştir. Buna karşılık İskenderiye'de, matematik ve fizik bilimleriyle çok yoğun bir biçimde uğraşılırken mistik ve dinî felsefe ekolleri de gelişmiştir. Neoplatonik metafizik olsun, Neo - Pisagoryen matematik ve Hermetisizm olsun, hep burada gelişmişler ve yine burada, matematiksel ve tabiî ilimlerle ilgili çalışmalar, tabiatın saydam ve sembolik özünün farkında olan bir metafizik çerçevesinde yürütülmüştür. Batı medeniyetinin dış yüzü ve biçimsel boyutu Roma'ya dayandığı halde, İslâm'ın Greko - Helenistik mirastan alıp Batı'ya ulaştırdığı boyut, daha çok İskenderiye'ye dayanmaktadır. Hristiyanlık, bazı ruhları değil de bir medeniyeti kurtarmaya çağrıldığında, natüralizmin, emprisizmin ve rasyonalizmin kol gezdiği, beşerî bilginin kutsallaştırıldığı bir dünyayla karşılaştı. Bu dünyada, tabiata aşırı düşkünlük, Hristiyanlara Tanrı'nın temâşâ edilmesini engelleyen bir perde gibi göründü. Bu yüzden Hristiyanlık, tabiat - üstü'yle tabiat arasına bir çizgi çekerek natüralizme karşı çıktı; ama bu çizgiyi çekerken, herşeyin içinde soluk alıp veren derunî ruhu boğacak kadar ileri gitti. Kendini içinde bulduğu bambaşka hava içinde Hristiyanlık, insanların ruhunu kurtaracağım diye, tabiatın teolojik ve manevî anlamını unutmak, ihmal etmek veya en azından küçümsemek zorunda kaldı. İşte bu yüzden, tabiatın ilâhiyât açısından incelenmesi Batı Hristiyanlığında pek önemsenmedi.[9]

Doğru olduğuna inandığı bir teolojiyi koruyabilmek için Hristiyanlık, Greklerin «kozmik di-

ni»ne karşı koydu ve bazı ilâhiyatçılar tabiatı **massa perditionis** (lânetlenmiş) diye nitelendirdiler. Hristiyan - Grek diyalogunda iki taraf da hakikatin bir yüzünü, ama yarım yarım dile getiriyordu. Hristiyan (düşüncesi) insan ruhundan ve onun kurtuluşundan söz ederken, Grek (düşüncesi) de kozmosun kutsal niteliğinden, insanın kâinatı bilmesini sağlıyan aklın **(intelligence)** tabiatüstü oluşundan sözediyordu.[10] Hristiyanlık bu kozmolojiye karşı kendi teolojisini koymuş, bilgi'nin böylesine vurgulanmasına karşı da sevgi yolunu önermiştir.

Hikmet'ten kopmuş rasyonalizm tehlikesine karşı koyabilmek için, Hristiyanlık, bilgiyi imânın hizmetine koşmuş ve insanların sahip oldukları fıtrî aklın **(intelligence)** tabiatüstü cevherini inkâr etmiştir. Hristiyanlık, ancak bu yolla bir medeniyeti kurtarabilmiş ve kokuşmuş bir dünyaya yeni bir manevî hayat kazandırabilmiştir. Ama bütün bunlar olup biterken tabiata karşı bir yabancılaşma ortaya çıkmış ve bu yabancılaşma, Hristiyanlık tarihi boyunca etkisini hep hissettirmiştir. Çağdaş insanın tabiatla ilişkisinde bugün görülen bunalımın derinliklerinde yatan nedenlerden biri de budur.

Hristiyanlığın bir bilgi değil de, bir sevgi yolu olma özelliği üzerinde bilhassa durmak gerekiyor. Hristiyanlık, insanı akıldan **(intelligence)** çok bir irade olarak tasavvur ederken imân ve sevginin bilgi ve kesinliği aşan bir cazibesi olduğunu vurgulamaktadır. Aydınlatıcı bilgi —veya marifet—[11] Hristiyanlıkta da vardır; ama özellikle Batı Hristiyanlığı bakımından ikinci dereceden

bir öneme sahiptir. İmânın yardımı olmaksızın akıl **(intelligence)** yoluyla elde edilen bilgi «bedene uygun bilgi» olarak kabul edilmiştir. Bu da, Hristiyanlığın insanı «yaralı» bir varlık olarak düşünmesiyle uyum halindedir. (Vaftiz töreni, bu yaraların iyileştirilmesi içindir.) Bir zamanlar, imânın ve us'un **(reason)** kaynağı ve kaynaşma zemini olan aydınlatıcı bilgi veya marifetle, aklın **(intelligence)** tabiat - üstü özü üzerinde şimdi bir soru işareti sallanmaktadır. Grek arifi, insanın fıtrî bilme yeteneğine, Mutlak Hakikat'e ulaştıracak bir araç gözüyle bakıyordu. Ayrıca şu da eklenebilir: İbrahimî tevhid kadrosu içinde İslâm, marifete çok merkezî bir yer vermiştir. Vurgu, insan iradesinde değil; vahiyle — tabiatüstü cevhere sahip olduğu konusunda — ikâz edilen akıl **(intelligence)** üzerindedir.

Hristiyanlık, bir yandan bir sevgi yolu olduğu için, bir yandan da aşırı derecede natüralistik bir ortamda — Greko - Romen dinlerin çöküşüyle ortaya çıkan — manevî boşluğu doldurmak zorunda kaldığı için, tabiatüstü'yle tabiat, ya da inâyetle tabiat arasına keskin bir çizgi çekmek zorunda kalmıştır. Resmî teoloji, özellikle Amentüler'in düzenlenmesinden sonra, tabiat sorununu dinî hayat içinde pek de önemli olmayan bir alan olarak kabul etmiştir. Bu da kaçınılmaz bir durumdu. Çünkü ilk günlerin ardından Hristiyanlık, «seçilmiş bir avuç insan»ın kurtarıcısı olmaktan çıkmış, dağılmakta olan bütün bir medeniyetin kurtarıcısı olmak rolünü oynamıştır. Marifet de varlığını sürdürmekle birlikte, Hristiyanlık tarihi boyunca kendini ancak değişik kılık-

larda açığa vurabilen tâlî bir gelişme olarak kalmıştır. Hristiyanlık, Ortaçağ boyunca, bu öge sayesinde kendine özgü bir kozmoloji geliştirebilmiş ve kendi bakış açısına uyan kozmoloji ve tabiat bilimlerini alıp benimseyebilmiştir.

Hristiyanlık gibi bir dinî geleneğin teolojik ve metafizikî ilkeleriyle kozmolojik ilimler arasındaki ilişkiler açığa çıkartılmalıdır. Kozmolojik ilimler ya bizzat dinin kendi metafizik kaynaklarına dayanır veya yabancı bir gelenekten alınır, fakat sözkonusu geleneğin bakış açısına uyarlanır. Geleneksel kozmoloji ilimleri, (şekillerle, sayılarla, «form»lara, renklerle ve çeşitli gerçeklik düzlemleri arasındaki karşılıklı ilişkilerle ilgilenen çeşitli ilimlerin tümü) ancak, bunların sembolik anlamı yaşıyan bir maneviyatın ışığında görülebilirse anlaşılabilir. Yaşıyan bir geleneğin sağladığı aydınlıkta, o geleneğin kendi metafiziğinin ve ilâhiyatının yardımıyla ele alınmadığı takdirde kozmolojik ilimler donuklaşır ve anlaşılamaz hale gelir. Bu ışığın yardımıyla bakıldığında bu ilimler, Kâinat'taki binbir çeşit oluşu aydınlatan, onları anlaşılabilir ve algılanabilir hale getiren ışıl ışıl kristallere dönüşürler.[12] İslâm ve Hristiyanlık, Hermetik kozmolojiyi işte bu yolla batınî boyutlarıyla birleştirip ona yeni bir hayat ve anlam kazandırmışlardır.

Hristiyan kozmolojisinin kaynaklarındaki çeşitliliği, bu kozmolojinin temelinde hem İbranî kaynaklarından, hem İncil'den hem de Greklerden alınan kozmolojik kavramların yatmasıyla açıklıyabiliriz. Burada, hem Kutsal Kitap'tan gelen **ex nihilo** (hiç'ten) yaratma öğretisi vardır

(ve bu zaman - içinde olup biter); hem de uzay - içinde olan (ve zaman - içi değişiklikten söz edilmeyen) Grek kozmolojisi vardır. (Bu ikincisinde zaman çevrimseldir **(cyclic)** ve dünyanın zaman - içinde bir başlangıcı olduğuna değinilmemektedir.) Hristiyanlık her iki kozmolojik görüşten de bazı ögeler almıştır. İlâhiyatçılarla filozoflar arasında, dünyanın yaradılışı, zamanın ve uzayın ne olduğu... konularında ardı arkası gelmeyen tartışmaların başlaması, Hristiyanlıkta kozmolojinin çift kaynağa dayanmasından ötürüdür. Ortaçağ boyunca ilim ve sanatları mümkün kılan, sonra da bilimsel devrime bir arka - plan sağlıyan işte bu Greko - Helenistik ögelerin Batı Hristiyan medeniyetine önce (Hristiyanlığın ilk yıllarında) doğrudan doğruya, sonra da (Ortaçağ'da) müslümanlar aracılığıyla (ve bu defa biraz yontulmuş olarak) aktarılmasıdır. Bu yüzden, şu iki noktayı hiç hatırdan çıkartmamak gerekir. Daha sonraki yüzyıllarda bilinebildiği kadariyle Grek dünyasında ilimlerin özellikleri nelerdi... ve Hristiyanlığın bu miras karşısında takındığı tavır, gösterdiği tepki neydi? Günümüz de dahil olmak üzere, Batı tarihinin her döneminde, Batılı insanın tabiat karşısındaki tutumunu anlamak bakımından bu iki nokta çok önemlidir.

Hristiyanlık bir azınlık dini olmaktan çıkıp beşeriyetin hayat gücü olunca ve Hristiyanî özelliklerle bezenmiş bir medeniyet yoğurmaya başlayınca, kendi sanatını, kozmolojisini ve tabiî dünyaya ilişkin ilimlerini geliştirmek zorunda kalmıştır.[13] Hristiyanlık, teolojik olarak, «bu dünya hayatını reddedip» bu dünyaya ait olmayan bir

«melekût»un peşinden koşmakla birlikte, zenaatkârların kullandıkları teknikleri Hristiyanî davranışla, Hristiyan insanın yaşadığı dünyayı Hristiyanî Kâinat'la uyumlu hale getirmek zorunda kalmıştır. Hristiyanlık, her iki alanda da başarılı olmuştur. Hem Hristiyanî kozmosun mikrokozmik birer modeli olan Ortaçağ katedrallerini inşa edebilen bir zenaat geleneğini hem de Hristiyanî bir Kâinat tasavvurunu mümkün kılan ilimleri oluşturabilmiştir. İnsan bir Ortaçağ katedraline girdiği zaman, kendini dünyanın merkezinde hisseder.[14] Bu da, diğer geleneklerde olduğu gibi, Ortaçağ Hristiyanlığında da kutsal sanatla kozmoloji arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Ortaçağ kenti nasıl duvarlarıyla, kapılarıyla Ortaçağ'ın sınırlı Kâinat (tasavvurunun) bir modeliyse, katedral de kozmosun beşerî düzlemdeki kopyasıdır.[15]

Tabiî nesnelerin bilimiyle, inşa teknikleri veya en genel anlamda sanat, yeni Hristiyan medeniyetinde birlikte gelişmişler ve her ikisi de, gizli ya da gizemli birer bilgi olarak Hristiyanlığın batınî boyutuyla bütünleşmişlerdir. Tabiat konusundaki popüler bilgiler, (Pliny'nin) **Historia naturalis** gibi eserlere ve daha sonraki bazı popüler ansiklopedistlerin yazdıklarına, Seville'li İsadore, Gregory, Bede gibi Ortaçağ yazarlarına ve genellikle kimi kilise büyüklerinin ve daha popüler bazı yazarların sık sık alıntılar yaptıkları **Timaeus**'tan çıkartılan Platonik kozmolojinin bazı ögelerine dayanıyordu. Ancak, Hristiyanî tabiat bilgisinin en derin ögeleri, Hristiyanlığın batınî boyutuyla bağlantılı olan gizli derneklerde, lon-

calarda ve birliklerde yaşıyordu. İster mason localarında olduğu gibi karışık, isterse Dante'nin de üyesi olduğu gizli **Fedeli d'amore** derneğinde olduğu gibi çok iyi düzenlenmiş olsun, Ortaçağ Hristiyan medeniyetinin bu boyutuyla bağlantılı tabiat ve kozmoloji ilimleri, Hristiyanlaşma sürecinin en derin tarafını temsil etmektedir.

Hristiyanlık, bu sonuca ulaşmak için, Hermetik - Pisagoryen kozmoloji ilimlerinin bazı ögeleriyle, daha derinlerde bütünleşmiştir. Pisagoryen armoni (ahenk, uyum), sayılar, geometrik biçimler, renkler ilmi, Ortaçağ ilim ve sanatını boydan boya kaplamıştır. Ortaçağ katedrallerinin çoğu, (ki Chartres katedrali bunlara güzel bir örnektir) Ortaçağ sanatıyla ilminin bileşimidir. Bu bileşimde yol gösterici ilke, uyum ögesidir. Bu kutsal yapılardaki orantılar, taştaki müziği yankılamaktadırlar.[16]

Hermetisizm ise, Hristiyanlığa, maddî nesnelerle uğraşan bir kutsal ilim sağlamıştır. Tabiî dünyanın basit malzemeleri, ruhu **materia prima**'nın karanlığından algılanabilir dünyanın aydınlığına çıkartan yapılara dönüşmüştür. Hristiyan dünyasına derli - toplu bir biçimde İslâmî kaynaklardan geçen «Hermetik ve alşimik perspektif» Hristiyanların Aşai Rabbanî ayininde - zaten - var olan kutsallık anlayışını bütün tabiata yaymıştır. Böylece zenaatkâr, çevresindeki cismanî dünyanın özünü dönüştürebilmiş (transform), bu öze manevî bir etkinlik ve anlam kazandırabilmiştir.[17]

Ortaçağ'a bir göz attığımızda, bir yanda — hayvanlarla ilgili Ortaçağ kitaplarından da

anlaşılabileceği gibi — gittikçe Hristiyan ahlâkının değerleriyle bezenen popüler bir tabiat tarihini, bir yanda da loncalara sımsıkı bağlı bir tabiat ilmini görüyoruz. İkincisinde, öncelikle, işlevsel bir tabiat bilgisi üzerinde durulmaktadır. Teorik bilgi ise, büyük ölçüde, ne yazıya geçirilmiş ne de «formüle» edilmiştir. Ancak zaman zaman, nesneleri ve bir bütün olarak kozmosu konu alan bu dinî nitelikli ilme entellektüel bir anlatım kazandırıldığı olmuştur. Dante'nin ve ondan önce de Chartres ekolünün yaptığı, bir bakıma, işte budur.

Ne var ki, hem hedefleri hem de varsayımları bakımından asıl Hristiyanî olan tabiat ilmi, Hristiyanlığın teolojik boyutundan ziyade, murakabe ve metafizik boyutuyla bağlantılı olan tabiat ilmidir. Aslını ararsanız, kozmolojik perspektif, bir geleneğin teolojik boyutuyla değil ancak metafizikî boyutuyla kaynaşabilir. (Burada teolojiyi yaygın anlamıyla kullanıyoruz.) «Teoloji» tabiriyle, murakabeye dayanan **ilâhiyatı** kasdetmiyorsak, teoloji, kozmik hadisenin manevî özüyle ve sembolizmiyle uğraşamayacak derecede rasyonalistik ve insana - dönüktür. Böyle olduğu için de, — Erigena ve Chartres ekolü gibi istisnalar dışında — teolojik çevrelerde tabiatın murakabesi ve sembolizmi ile pek ilgilenilmemiştir. Hristiyan maneviyatının bağrında tabiatın kutsal niteliğinden en derin vukufla söz eden, Assisi'li Aziz Francis olmuştur. Roger Bacon gibi Kuzey Avrupalı birkaç ilim adamı ve filozof da, tabiat gözlemlerini aydınlanmaya dayanan bir mistik felsefeyle birleştirebilmişlerdir ama bu bir

kaide olmaktan ziyade bir istisnadır. **Sapientia** (tefekkür) olmadan **Scientia** (ilim) olamayacağını söyleyen büyük ilâhiyatçı Aziz Bonaventure gibi daha sonraki Fransiskenler bile, tabiatın incelenmesiyle özellikle ilgilenmiş değillerdir.

Ortaçağ'ın başlarında Augustinyen teoloji, Dionisyen anjeloji ile Platonik, Pisagoryen ve Hermetik ögelerden oluşan bir Hristiyan kozmolojisinin hâkim olduğu Hristiyan dünyasına Onbirinci Yüzyıl'da İslâm dünyasından yeni bir öğreti ulaştı. Simya gibi bazı gizli ilimlerin yaygınlaşması ve hatta Templar Tarikati ve diğer gizli kuruluşlar[18] aracılığıyla müslümanlarla hristiyanlar arasında batınî bir bağlantı kurulması dışında, bu ilişkinin en belirgin sonucu, Hristiyan dünyasının müslümanların birkaç yüzyıldan beri işleyip geliştirmekte oldukları Peripatetik felsefe ve ilimle tanışmış olmasıdır. Burada, ne bu aktarmanın nasıl gerçekleştiğiyle ne de Latin dünyasının bu yolla tanıştığı değişik ilimlerle ilgileneceğiz. Buna karşılık, bu yeni gelişmenin genel olarak tabiata bakışı nasıl etkilediğine değinmek istiyoruz. Müslümanlar, yüzyıllar boyunca, bir yandan matematiği, peripatetik ilim ve felsefeyi geliştirirlerken, tasavvufla birarada yürüyen aydınlanmacı, marifet boyutu da başından beri bu geleneğin hayâtiyet kaynağı olmuştur.[19] Aslında, tarih içinde, İslâm günden güne bu yöne yönelmiştir.

Buna karşılık Batı'da, Onbirinci Yüzyıl'la Onüçüncü Yüzyıl arasında köklü bir entellektüel değişikliğe yol açan bazı Arapça eserlerin Latince'ye çevrilmesi, Hristiyan ilâhiyatını adım adım

Aristotelesçi bir çizgiye oturtmuştur. Rasyonalizm, aydınlanmaya dayanan Augustinyen ilâhiyatın yerini almış; gittikçe baskısını artıran rasyonalistik çevre, Hristiyanlığın marifet ve metafizik boyutunu günden güne boğarken, murakabeye dayanan tabiat görüşü bir kenara itilmiştir.

Burada işaret edilmesi gereken bir nokta, Batı'daki müslüman peripatetiklerin en büyüğü olan, —Latinlerin **Avicenna** dedikleri— İbn Sînâ'nın felsefesidir. İbn Sînâ, günümüzde bile, İslâmî düşünce hayatı üzerinde etkili olmaya devam etmektedir. Buna karşılık, peripatetik felsefeyi daha sonra canlandırmış olan İbn Rüşd (veya **Averroes**) dindaşları üzerinde bunca etkili olabilmiş değildir. Batı'da ise bir bakıma yanlış anlaşılmış olan İbn Rüşd, Onüçüncü Yüzyıl boyunca, Hristiyanlık - öncesi öğretiyle bütünleşen Latin Averroesçilerinin üstadı olmuştur. İbn Sînâ ise, Batı'da kendisinden sonra «Latin Avicennacıları» diye adlandırılacak bir ekol kurma «şeref»ine ulaşmasını sağlıyacak kadar çömez toplayamamıştır.[20]

İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliği, öteki müslüman filozoflarınkinden çok daha katıksız ve köktenci bir Aristotelesçiliktır. İbn Sinâ ise bu felsefeyi İslâmî akıdeyle birleştirmeye çalışmış ve hatta hayatının sonlarına doğru, aydınlanmaya dayanan bir «Doğu Felsefesi» geliştirmiştir.[21] İbn Rüşd'ün Batı'da, olduğundan daha rasyonalist bir filozof gibi yorumlanması ve İbn Sînâ üzerinde pek sistematik bir biçimde durulmaması, Hristiyan dünyasındaki rasyonalist eğilimleri çok gü-

zel göstermektedir. Bu eğilim, özellikle, Batı'nın durumuyla aynı dönem içinde kardeş İslâm medeniyetinin entellektüel hayatı karşılaştırıldığında daha da belirginleşmektedir. Bu süreç içinde teoloji metafiziğin yerini almış; daha doğrusu, rasyonalistik teoloji daha önceki çağların murakabeye önem veren ilâhiyatının yerine geçmiştir. Bu değişikliğin sonuçları, araya giren göreli bir denge döneminden sonra açığa çıkmıştır.

İbn Sînâ'nın kozmolojisi bu gelişmede önemli bir rol oynamıştır. İbn Sînâ'ya göre, kozmoloji, anjelojiyle yakından ilgilidir.[22] Kâinat meleklerle doludur ve bu görüş, dinî dünya tasavvuruyla çok güzel bir uyum göstermektedir. Melek biçimine bürünmüş manevî aracı, kozmik gerçekliğin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Ne var ki, İbn Sînâ'nın kozmolojisi Batı'da yayılırken kaba hatlarıyla benimsenmiş, ancak melekleri Kâinattan silmeye çalışan Auvergne'li William gibi adamlar tarafından da eleştirilmiştir. İbn Sînâ'nın gök - kürelerinin ruhu anlayışını inkâr etmekle bu bilimadamları daha o zamandan Kâinat'ı bir ölçüde lâyikleştirmişler ve Kopernik devrimini hazırlamışlardır.[23] Aslında bu devrim, ancak, sembolik ve manevî anlamını yitirmiş, metafiziğin bağrından kopartılıp katıksız fizikî bilimin konusu haline getirilmiş, donuklaşmış bir kozmosta gerçekleşebilirdi.

Hristiyan felsefesi çerçevesinde tabiat ilimleriyle yoğun bir biçimde ilgilenen St. Thomas, Albertus Magnus, Roger Bacon, Robert Grosseteste gibi bir avuç insanın sentezci çalışmalarına şahit olan Onüçüncü Yüzyıl, skolastisizmin altın çağı

olmuştu. Ancak, bu dönemde rasyonalizmin alttan alta işleyen hâkimiyeti, çok geçmeden, kurulan dengeyi alt - üst edecekti. Denge bozulunca ağırlık öteki uca kaymış ve Ondördüncü Yüzyıl'da akla yönelik saldırılara, şüpheciliğe yol açmış, böylece Ortaçağ sona ermiştir. Bu dönemde, birbirinden farklı, ama birbirini tamamlayan iki akım görülür. Bunlardan birincisi, Hristiyan dünyasında Templar Şövalyeleri gibi bazı batınî tarikatlerin ortadan kaldırılmasıdır. Bunun sonucu olarak, o zamana kadar hayâtiyetini sürdürebilmiş ve Hristiyan Batı'da, en azından bir entellektüel çerçeve olarak canlılığını koruyabilmiş olan hikmet ve metafizik dağılmaya başlamış, adım adım ortadan kaybolmuştur.[24] İkinci akım da, rasyonalizmin kendi ağırlığı altında ezilmesi ve doğruya ulaşmada aklın yetersiz kaldığı görüşünün ortaya atılmasıdır. Meister Eckhart gibi mistikler aklı üstten aşmaya çalışırken, kelâmcı din bilginleri de aklın küllî bilgiye ulaşamayacağını söyleyerek, rasyonel felsefeyi — deyim yerindeyse — alttan çürütmeye çalışıyorlardı.

Abelard'a kadar giden, küllî önermelerle ilgili tartışmalar, bu defa, akla saldırmak ve onun vardığı sonuçların tutarsızlıklarını göstermek için kullanılan gözde bir silâh haline gelmiştir. Ockham ve Ockhamcılar, bir felsefî şüphe ortamı doğurup, böyle bir ortamda felsefe rolünü oynayacak nominalist teolojiyi hakim kılmaya çalışmışlardır. Ockham öyle bir teolojizm geliştirmiştir ki, bu teolojizm Ortaçağ felsefesinin kesinliğini yerle bir etmiş ve bir felsefî şüpheciliğe yol açmıştır.[25] Bu arada, Ockham'la Oresme

ve Autrecourt'lu Nicolas gibi izleyicileri, peripatetik felsefeyi ve bilimi eleştirip belirli küllî sebepleri vurgulayarak mekanikte ve dinamikte önemli buluşlar yapmışlardır. Bu buluşlar, Onyedinci Yüzyıl'da fizikte görülen devrimin temelini hazırlamıştır. Ancak şu önemli noktayı da belirtmemiz gerekiyor. Tabiat bilimlerine duyulan ilgi, felsefî şüpheyle ve metafizikten yüzçevirmeyle elele gitmiş; metafiziğin yerine nominalist teoloji ikame edilmiştir. İm'ân ögesi zayıfladıktan sonra, bu bilimsel gelişmenin hiçbir «felsefî kesinlik»le bağlantısı kalmamış; tam tersine, bilimsel gelişmeyle şüphecilik birleşmiştir.

Böylece, sembolik, murakabeci tabiat anlayışının ortadan kalktığı ve yerini büyük ölçüde rasyonalistik görüşe bıraktığı bir ortamda Ortaçağ sona ermiş; bu rasyonalist görüş de nominalist ilâhiyatçıların eleştirileri karşısında, felsefî şüpheciliğin doğmasına yol açmıştır. Bu sırada, Hristiyanlık içinde marifet ve metafizikle bağlantılı ögelerin tahrip edilmesiyle kozmolojik ilimler donuklaşmış, anlaşılmaz hale gelmiş ve bizzat kozmos yavaş yavaş lâyikleştirilmiştir. Dahası, Hristiyan çevrelerde, genel olarak ne Dominikenler ne de Fransiskenler tabiat çalışmalarına özel bir ilgi göstermiş değillerdir.[26] Böylece, Ortaçağ döneminin bütüncül Hristiyan medeniyetini sona erdirecek ve tabiat bilimlerinin Hristiyan dünya - görüşünden bağımsız olarak gelişmesini sağlıyacak olan devrimin yolları her bakımdan hazır hale getirilmiştir.

Rönesansla birlikte, Avrupa insanı imân çağı cennetini yitirmiş, karşılığında da artık bü-

tün ilgisini yoğunlaştırdığı yeni tabiata ve tabiî biçimler dünyasına «kavuşmuş» tur. Ama bu tabiat, semavî gerçekliğin bir yansıması olmaktan her gün biraz daha uzaklaşan bir tabiattır. Rönesans insanı, Ortaçağ'ın yarı melek yarı insan gibi duran, cezbeye kapılmış, yerle gök arasında yaşayan insanı gibi değildir. O, bütünüyle insandır; tamamen dünyaya bağlı bir yaratıktır.[27] Dünyevî sınırlılıkları aşabilme hürriyetini vermiş, karşılığında özgürlüğünü kazanmıştır. Artık onun için özgürlük, niteliksel (kalitatif) ve yukarı - doğru değil, niceliksel ve yana - doğru bir özgürlüktür; bu ruhla dünyayı ele geçirmeye, coğrafyada ve tabiat tarihinde yeni ufuklar açmaya koyulmuştur. Ne var ki, yabanıl çevrede, tabiatta hâlâ Hristiyan geleneğinden sürüp gelen bir dinî anlam sözkonusudur.[28]

O dönemin hümanizmi ve antropomorfizmiyle yakından ilgili olan, dünyaya - bağlı bu yeni insan kavramının ortaya çıkması, Ortaçağ'dan arta kalan inisiyatik ve batınî teşkilâtların tahrip edilmesiyle ve adım adım ortadan kaybolmasıyla aynı zamana rastlamaktadır. Rönesans döneminde bir yandan Gül - Haç Derneği gibi teşkilâtlar ortadan kaldırılırken, bir yandan da gizli teşkilât ve derneklerle ilişkili her türden yazılar — Hermetik ve Kabbalistik eserler gibi — ortalıkta görülmeye başlamıştır. Bu dönemde sözkonusu yazıların böylesine çoğalması, herşeyden önce bu tür bilgilerin asıl kaynaklarının kurutularak, bilginin profanlaştırılmasından ve ayağa düşürülmesinden ileri gelmektedir. Bu tür yazıların böylesine çoğalmasının ikinci nedeni de, ba-

zı düşünürlerin Hristiyanlıktan daha geriye giden bir kadîm dinî gelenek bulmaya çalışmaları ve bu yüzden kadîm sırlardan söz eden herşeye kucak açmalarıdır.[29] Dahası, Rönesans dönemindeki bilimlere bir göz attığımızda, coğrafyada, tabiat tarihinde ve bir ölçüde de matematikte gerçekleşen yeni buluşların ötesinde, genel çerçevenin temelde Ortaçağ'ın çizdiği genel çerçevenin dışına pek taşmadığını görüyoruz. Rönesans bilimi, natüralizmi böylesine ön plana çıkarmasına rağmen Ortaçağ ilminin bir devamıdır. Çünkü bu defa gündeme gelenler ve karmakarışık bir biçimde, hatta çarpıtılarak ortaya sürülenler Ortaçağ döneminin kozmolojik ve gizli ilimleriydi. Agrippa, Paracelsus, Basil Valentine, Meier, Bodin ve birçok başkaları, modern bilimden çok Antikite ve Ortaçağ geleneğine mensup kişilerdi. Yine de, Rönesans döneminin Hermetik ve büyücü ekoleri, modern bilimin doğuşunda Galileo'nun adıyla birlikte anılan ve hakkında bir sürü araştırmalar yapılan matematiko - fizikî ekol kadar pay sahibidirler. Bilimin ne olduğu konusundaki **a priori** yargıdan ötürü, bu çok önemli öge üzerinde hemen hiç durulmamıştır.[30]

Ne var ki, metafizikî bilginin ve hatta felsefî şüphenin karanlığa gömüldüğü böylesi dönemlerde simya gibi ilimler günden güne daha da anlaşılmaz hale gelmekte, donuklaşmakta ve en sonunda ilim olmaktan çıkıp okkültistlerin veya heveskârların ilgilendiği bir «uğraş» haline gelmektedir. Paracelsus, kendi döneminde herşeye rağmen bilimsel çevrelerin merkezinde yer alıyordu. Fludd'la Kepler tuttukları notları değiş -

tokuş ederken, Fludd'un temsil ettiği Hermetiko - Simya geleneği savaşı kaybetmişti ve artık bilim diye kabul edilen şeyler Kepler'in ve benzerlerinin eline geçmişti.

Kozmolojik ilimlerin sembolik anlamına nüfûz edebilecek metafizikî feraset ve uyanıklığın elden kaçırılmasının bir diğer örneği de kozmolojinin, çok hızlı bir dönüşümle kozmografi halini almasıdır. Bu, içerikten (muhtevadan) biçime («form»a) doğru bir akımdır. Rönesans döneminin çeşitli kozmografileri, artık kozmosun muhtevasıyla ve mânâsıyla değil, biçimiyle ve dıştan tanımlanmasıyla uğraşmaktadırlar. Ama tanımlamaya çalıştıkları hâlâ Ortaçağın kozmosudur.[31] Elde kalan, ruhunu ve mânâsını yitirmiş cesettir sadece. Bu kozmografilerden, kozmik tablonun darmadağın edilmesine geçmek için bir adım atmak yeterlidir. O adım da Kopernik devrimiyle atılacaktır.

Kopernik devrimi, karşıtlarının önceden sezinledikleri bütün manevî ve dinî yıkımları bir bir gerçekleştirdi; çünkü bu devrim öyle bir zamanda patlak verdi ki, o dönemde felsefî şüphe her yerde sultasını sürdürüyordu; öte yandan, yüzüncü yılını dolduran hümanizm, insanı yeryüzündeki «ilâhî sûret» tahtından alaşağı etmişti. Güneş'in güneş sisteminin merkezinde yer aldığı düşüncesi, aslında hiç de yeni bir düşünce değildi. Bazı Grek, İslâm ve Hint düşünürleriyle astronomları, bunun böyle olduğunu çok daha eskiden beri biliyorlardı. Ama bunun Rönesans döneminde yeni bir manevî bakış açısıyla desteklenmeksizin ortaya atılması, yalnızca, insanın

kozmostaki yerinden edilmesi anlamına geliyordu.

Teoloji de dinin dış düzenlemeleri de, hep insanla, onun ölümsüz bir varlık olmaktan ötürü duyduğu ihtiyaçlarla birlikte başlamıştır. Geleneğin batınî boyutuyla metafizik, tabiatla, **bizatihi - ne - ise - o** olarak uğraşırlar. Batlamyus - Aristoteles astronomisi, kozmosun daha dolaysız görülebilen yapısıyla ilgilidir. Ortak bir merkez çevresinde sıralanan gökkürelerinin altında derin bir sembolizm yatmaktadır. Bütün bunlar, bir'den çok varlık düzlemlerine işaret etmektedirler. Bu tasarımda, insan, bir bakıma — teomorfik fıtratından ötürü — Kâinat'ın merkezindedir. Bir başka açıdan da, varoluşun en alt düzlemindedir ve buradan yola çıkıp ulûhiyyete doğru yükselmelidir. **İlâhî Komedya**'da açıkça gördüğümüz üzere, kozmos içindeki yükseliş, aynı zamanda arınma ve bilgi yolundaki ilerlemeye tekabül etmektedir. Bu, ister istemez varoluşun kendisine tekabül edecektir. Bu yüzden, Ortaçağ kozmolojisinin manevî bakımdan üstünlüğü, görünen âlemi (kozmosu) metafizik bir gerçeğin elle tutulur sembolü halinde sunabilmesindedir. Bu metafizikî gerçek, kendisini dile getiren sembollerden bağımsız olarak da doğrudur. Öte yandan, Batlamyus - Aristoteles astronomisi eşyanın dolaysız görünüşüne sadık kaldığı için, hem metafizikî bir gerçeğin en güçlü sembolü olabilmekte hem de, daha çok, teolojik ve batınî bir doğruya tekabül etmektedir.

Güneş - merkezli sistemin de kendi manevî sembolizmi vardır. Bu astronomi, ışık kaynağını

merkeze yerleştirmekle, — ki Kopernik'in kendisi de, **De revolutionibus orbium coelestium** adlı kitabının giriş bölümünde bu teze atıfta bulunur — açıkça Küllî Akl'ın **(Universal Intellect)** merkezîliğini sembolize etmektedir. Güneş, Semavî Apollo, bunun en dolaysız sembolüdür. Dahası, kozmosun sınırlarını ortadan kaldırıp kozmosu insana bütün uçsuz bucaksız haliyle sunan, böylece İlâhî Varlık'ın sınırsızlığını ve bu Hakikat karşısında insanın hiçliğini sembolize eden bu görüş genel olarak insanın kurtulması gereken ihtiyaçlarıyla ilgilenen zahirî ve teolojik bakış açısından daha çok, herşeyi bir bütün olarak kuşatan batınî bakış açısına tekabül etmektedir. Arada, «merkezi her yerde çemberi hiçbir yerde olan» uçsuz bucaksız Kâinat'ın derin anlamına işaret eden Cusa'lı Nicolas gibi bir adam çıkmış olsa bile, bu astronominin yeni bir manevî görüşle desteklendiği söylenemez.[32] Yeni astronominin nihaî etkisi, simyada ve Kabbalistik ilimlerde gözlediğimiz türden bir etki oldu: Batınî bir bilginin profanlaşması...[33] Yeni astronomi, fizikî Kâinat'la ilgili yeni bir tasavvur geliştirdi ama manevî bir açıklama getirmedi. Sınırlı bir Kâinat tasavvurundan «sınırsız Kâinat» tasavvuruna geçiş, işte bu yüzden, insanların ruhunda dinî açıdan derin yaralar açtı. Bütün bunlar, Rönesans dönemindeki ve Onyedinci Yüzyıl'daki dinî ve felsefî gelişmelerle çok yakından ilgiliydi.[34] İlk bakışta, insanı Kâinat'ın merkezinden uzaklaştırdığı için, Kopernik devriminin o dönemde yaygınlaşan hümanizme ters düştüğü sanılabilir. Bu sadece görünüşteki etkidir. Kopernik

devriminin asıl etkisi, Rönesans'ın hümanist ve Prometheus'çu havasını güçlendirici yönde olmuştur. Ortaçağ kozmolojisinde insan, tam anlamıyla dünyaya bağlı bir varlık olduğu için değil, «Tanrı'nın sûretinde» olduğu için Kâinatın merkezine yerleştiriliyordu. Antropomorfik niteliklerinden ötürü değil, teomorfik niteliklerinden ötürü merkezdeydi. Yeni astronomi, onu herşeyin merkezinden çekip çıkarmakla fıtratının aşkın (transcendent) boyutunu da iptal ediyor; onu merkezde tutan teomorfik fıtratını kaybettiğini ilân ediyordu. Bu yüzden, yüzeyde, insanın Kâinatta tuttuğu yerin hiç de önemli olmadığını söylerken, daha derin bir düzlemde, antropomorfizm yönündeki eğilimleri ve Prometheusçu başkaldırıyı destekliyordu. Hem bilginin hem de doğruluğun ölçüsü olan bir dizi ilkenin tahrip edilmesi ve dünyaya - bağlı insanın herşeyin ölçüsü olarak ortaya çıkması ile, Batıda bugüne kadar sürüp gelen, objektivizmden subjektivizme doğru bir eğilim başlamış oluyordu. Artık, insanların söylediklerinin doğru mu yanlış mı olduğuna karar verecek bir metafizik ve kozmoloji söz konusu değildir. Bundan böyle, doğru ve yanlışın ölçüsü insanların kendi düşünceleridir. Rönesans, hâlâ formel Ortaçağ eğilimlerini izlemekle birlikte, bilim de dahil olmak üzere bütün bilgi biçimlerini bir anlamda antropomorfik hale getiren yeni bir insan ortaya çıkarmıştır. Hristiyan terminolojisi içinde söylersek, «düşmüş olan insan»ın görüşlerini, doğru'nun kendisi saymış ve entellektüel bilgi'nin bütün objektif kıstaslarını elinden geldiğince ortadan kaldırmıştır. Bundan böyle,

ancak insan kafasının kavrayıp açıklayabildikleri bilim olarak kabul edilecektir. Bu bilim, insan kafasını sembolizmin sağladığı güçle aşmada kullanılamaz.

Bilimsel devrim, Rönesans döneminde değil, Onyedinci Yüzyıl'da gerçekleşti. Onyedinci Yüzyıl'a gelindiğinde, kozmos çoktan lâyikleştirilmiş; din iç çatışmalarla zayıflatılmış, gerçek anlamda metafizik ve marifet unutulmuş; o dönemin sanatında da görülebileceği üzere, sembollerin anlamı bir kenara itilmiştir. Bilimsel devrim, ikiyüz yıldan fazla süren felsefî şüphecilikten sonra geldi. Onyedinci Yüzyıl filozofları, bu şüphecilikten kurtulmak ve kesinliğe tekrar ulaşmak için çok çaba harcadılar. Descartes, Ortaçağ'ın sonlarında ve Rönesans döneminde ortaya çıkan — Petrarch, Gehrard Groot ve Erasmus gibi — Hristiyan hümanistlerin ve Telesio, Campanella, Adriano di Corneto gibi Rönesans düşünürlerinin mirasçısıydı. Bu sonuncular, felsefenin nihaî ilkeler konusunda kesin bir bilgiye ulaşabileceğinden şüphe etmişler ve bunun sonucu olarak, genellikle, estetik ve ahlâk konularına yönelmişlerdir. Descartes, aynı zamanda, Montaigne'nin **Denemeler**'indeki şüpheciliğin de en önde gelen mirasçısıdır. **Discours**, birçok bakımdan bu şüpheciliğe bir cevap niteliğindedir.[35] Descartes, o ünlü yöntemiyle bilgide kesinliğe ulaşmak için, dış gerçekliğin zengin çeşitliliğini katıksız niceliğe (kantiteye), felsefeyi de matematiğe indirgemek zorunda kalmıştır. Onun yaptığı iş, Gilson'un deyişiyle, «matematisizm»dir[36] ve bundan böyle Kartezyen «matematisizm», bilimsel dünya görüşü-

nün ayrılmaz bir parçası olacaktır. Descartes'ın bu yöntemle kurduğu fiziği Newton reddetmiştir. Hayvanları birer makineye indirgeyen Descartes'ın zoolojisi şiddetle eleştirilmiş ve Henry More ile John Ray tarafından çürütülmüştür, ama Descartes'ın, bütün gerçekliği niceliğe (kantiteye) indirgeyen ve böylece yalnızca matematiksel fiziğe hem de farkında olmadan şeyler arasında niceliksel ilişkiler kurmak için ümitsizce çırpınıp duran ve onların niteliksel (kalitatif) yönlerini bir türlü göremeyen diğer birçok bilime zemin hazırlamıştır. Galileo'nun **Discorsi**'de birinci ve ikinci dereceden nitelikler arasında yaptığı ayırım, Descartes'ın gerçekliği niceliğe indirgemesini tasdik etmektedir; ama Galileo yeni bir fizik kurmayı başardığı halde Descartes başarılı olamamıştır.

Newton, Descartes, Galileo ve Kepler'in çalışmalarından bir sentez çıkartabilecek bir dehaya sahipti. Dindar bir insan olan Newton'a göre bu sentez Kâinat'taki manevî düzeni doğrulayan bir sonuca çıkacaktı. Aslında, Isaac Burrows ve Cambridge Platoncuları tarafından beslenen Newton'un düşüncesinin, zaman, mekân ve hareket gibi kavramların metafizikî anlamlarından büsbütün habersiz olmadığını biliyoruz. Ama yine de, Newtoncu dünya görüşü, çok iyi bilinen — organik olmaktan alabildiğine uzak — mekanistik Kâinat tasavvuruna yol açmıştır.

Bunun sonucu olarak, Onyedinci Yüzyıl'dan sonra, bilimle din birbirlerinden büsbütün kopmuşlardır. Buluşlarının teoloji üzerinde ne gibi olumsuz etkilerde bulunacağını ilk anlayan, New-

ton'un kendisi olmuştur. Çağının simyası ve Kabbalistik ilimleri üzerinde ne kadar çok durduğunu, bu konularda nasıl sayfalar dolusu notlar tuttuğunu unutmamamız gerekir. Belki de yeni fizik, ona göre, matematiko - fizikî düzlemdeki bunca başarısına rağmen, sadece nesnelerle ilgili bilimlerden biriydi. Buna karşılık izleyicileri, bu bilimi, nesnel dünyaya ilişkin tek meşrû bilim haline getirdiler. Yine Onyedinci Yüzyıl'da, filozof ve bilim adamlarının çabalarıyla, kozmosun «lâyikleştirilmesi» yolunda son adım da atıldı. Rönesans'ta, geleneksel felsefe ögeleri varlığını sürdürüyordu. Varoluşun anatomisinde, sadece fizikî ve algılanabilir dünyalara değil; maddeyle ruh arasındaki dünyaya, muhayyel dünyaya **(mundus imaginalis)** da yer veriliyordu. Ne var ki, bu «dünya»yı modern anlamda gerçek - dışı, «hayalî» bir dünya olarak düşünmemek gerekir. Bu ara - dünya, tabiatın dolaysız ilkesidir ve ancak onun sayesinde sembolik tabiat ilmi mümkün olabilmiştir. Teolojik ortodoksluğun merkezinden uzak Hristiyan düşünürlerinden Swedenborg, hem de Rönesans'tan sonra, İncil üzerine, aynı zamanda sembolik bir tabiat ilmi denemesi olan ve manevî - maddî «form»ların buluşma noktası olarak bu ara - dünya'ya yaslanan hermenetik bir açıklama yazabilmiştir.[37] Ancak, nasıl Leibnitz, meleklerden söz eden Batılı son büyük filozofsa, en başta Henry More olmak üzere Cambridge Platoncuları da bu gerçeklik tabakasından söz eden Avrupalı filozofların sonuncularıdır. Bu tarihten sonra, ruhla maddeyi büsbütün birbirinden ayıran Kartezyen cerrahî operasyon,

bilimsel ve felsefî düşünceye hâkim olacaktır. Bilimin konusu, artık, katıksız nicelikten başka hiçbir ontolojik boyutu olmayan kimliksiz bir «o»dur. Şurada burada, özellikle İngiliz ve Alman filozofları arasında görülen karşı - çıkmalara rağmen, gerek bilimsel gerekse felsefî olarak insan - tabiat ilişkisini belirleyen temel etken, işte bu bakış açısı olmuştur. Bilimdeki buluşlar, zaman, mekân, madde, hareket kavramlarındaki değişiklikler ne olursa olsun, arka - plandaki Onyedinci Yüzyıl rasyonalizmi değişmemiştir. Diğer tabiat yorumlarının, özellikle sembolik açıklamaların hiçbir zaman ciddî olarak ele alınıp benimsenmemesinin asıl nedeni budur.

Hermetisizm, Onyedinci Yüzyıl'da özellikle İngiltere'de gücünü koruyabilmiştir. Aynı zamanda, Almanya'da da çok önemli bir teozof olan Jacob Böhme'ü görüyoruz. Böhme'ün bu dönemde ortaya çıkması son derece anlamlıdır. Böhme, yaygın mekanistik felsefeye çok ciddî bir biçimde karşı koyan **Naturphilosophie** ekolünü derinden etkilemiştir. Bütün bu gelişmeler, manevî tabiat tasavvurunun — özellikle Kuzey Avrupa'da — bazı çevrelerde hâlâ sürdüğünü göstermesi bakımından çok önemlidir. Modern bilim üzerindeki etkileri açısından değerlendirildiğinde, bu ekollerin gölgede kaldığını kabul etmek gerekir. Sahnenin ortası hâlâ mekanistik felsefe ve bilim tarafından işgal edilmektedir.

Onsekizinci Yüzyıl'da bilim, teorik olarak, Onyedinci Yüzyıl'da belirlenen çizgi üzerindeki yürüyüşünü sürdürmekle birlikte, felsefî etkisi daha da artmıştır. Empristler, Hume ve — saf

beşerî aklın, şeylerin özünün bilgisine ulaşabilecek yetenekte olmadığını gösteren, böylece irrasyonel felsefelere kapı açan — Kant, Descartes'ın felsefesini mantıkî sonucuna ulaştırmışlardır. «Ansiklopedistler», Rousseau, Voltaire çizgisiyle de aşkın **(transcendent)** boyutu olmayan bir insan felsefesi halka yayılmış ve hakikat «fayda»-ya indirgenmiştir.[38] Onyedinci Yüzyıl'da sorunların teorik doğruluğu ya da yanlışlığı hâlâ önemli sayılıyordu. Oysa şimdi önemli olan, insan bilgisinin **faydalı** olup olmamasıdır... Ve insan da, dünya nimetlerini sömürüp kullanmaktan başka hiçbir amacı olmayan bir yaratıktır artık. Fransız İhtilâli'yle billûrlaşan bu gündelik ve faydacı eğilim bütün dikkatleri empirik bilimlere çevirip, murakabeye dayanan tabiat anlayışının hayâtiyetini koruyabilmiş son izlerini de ortadan kaldırarak yeni mekanistik bilimin etkisini daha da güçlendirmiştir.[39] Yeni bilimin de katkısıyla, insana bir tek yol kalmıştır: Tabiatı ele geçirmek, ona hâkim olmak ve onu her nasılsa analitik akıl ve düşünceyle donatılmış bir hayvan olan insanın hizmetinde kullanmak...

Materyalist tabiat anlayışı Ondokuzuncu Yüzyıl'da hiç de rakipsiz kalmadı: Özellikle sanatta ve edebiyatta, romantik akım, tabiatla daha sıkı bir bağ kurmayı, tabiata ruhunu iade etmeyi denedi. Novalis gibi felsefî romantik şairler, kendilerini tabiat'a ve tabiatın insan için taşıdığı anlama adadılar. Bunların en önde gelenlerinden biri, Wordsworth, **Excursion**'da şunları yazabiliyordu (Çıkış, 9. Kitap):

«Bütün Biçim'lerin...
Diye sâkin bir sesle konuştu Bilge,

Tayin edilmiş bir…
Etkin ilkesi vardır…
Her ne kadar duyulardan, gözlerden
Uzak olsa da,
Herşeyde vardır o,
Herşeyde, her özde,
Masmavi göklerde, yıldızlarda,
Salınıp duran bulutlarda,
Çiçeklerde, ağaçlarda,
Dere yataklarındaki,
Sayısız çakıl taşlarında,
Sabah çiğ damlasında, görünmeyen havada…
Varolan herşeyde
Kendini aşan nitelikler vardır…
İyilik yayılır herşeyden
Ya yalın bir kutsama; ya da şer'le karışık.
Ne ayrılık, ne yalnızlık
Tek bir Ruh
Damardan damara dolaşır durur,
Âlemlerin canı… Kâinat'ın özgürlüğü
İşte bu…»

Aynı şekilde, John Ruskin gibi bir adam da tabiatta bir kutsallık[40] görüyor ve «havanın, taşların ve suların manevî gücünden»[41] sözediyordu.

Ne var ki, tabiat karşısındaki romantik tavır, entellektüel (zihnî) olmaktan çok, sentimental (hissî, duygusal) bir tavırdı. Wordsworth «bilgece edilgenlik»ten, Keats «olumsuz etkinlik»-ten söz ederler. Bu edilgin tavır, bilgiyi alıp işleyemez. Ortaçağ sanatının ve tabiatın bakir güzelliğinin yeniden keşfedilmesinde romantik akımın payı ne olursa olsun, bu akım, ne bilimin doğrultusunu etkileyebilmiş; ne de bilime yeni bir

boyut ekliyerek, Onyedinci Yüzyıl biliminin ve daha sonraki gelişmelerin gözden kaçırdıkları bazı şeyleri insanlara gösterebilmiştir.

Ondokuzuncu Yüzyıl bilimine gelince... O da, eşyanın özünün bilinemeyeceği düşüncesine saplanmış; Hegel'le oluş ve değişime bağlanmıştır. Bizzat Mutlak, yeni bir oluş ve süreç mantığıyle özdeşleştirilen diyalektik sürecin akışına dahil edilmiştir. Günümüze gelinceye kadar, duyular - üstü gerçekliğin objektif ve ontolojik statüsünü kaybettiği Kâinatta, değişmez, sabit bir gerçeklik tasavvuru büsbütün unutulup gitmiştir. Schelling ya da Franz von Baader gibi adamların «sezgi»-leri de dünyanın çırılçıplak oluş ve değişim dalgasının altında daha fazla boğulmasını önleyememiştir.

Bilim bakımından en önemli olay, biyolojide, bilimsel bir teoriden ziyade «Zeitgeist»ın bir yansıması olan evrim teorisinin ortaya atılması olmuştur. «Değişik varlık tabakaları»nın anlamını yitirdiği; türlerin arketip gerçekliklerinin hiç önemsenmediği; insanların yeryüzündeki farklı türleri «Ruh Dünyasında görülen rüyanın tecellileri» olarak yorumlayabilmelerini sağlayacak hiçbir metafizikî ve felsefî arka - plan'ın kalmadığı, Hâlık'la Mahlûk'un arasına Deizm'in girdiği böyle bir dünyada, türlerin çeşitliliğini açıklamanın zaman - içi bir evrimden başka yolu yoktur. Aşağıdan yukarıya doğru uzanan «varlık zinciri» ,zamanın içine alınmış ve böyle bir görüşün metafizik ve teoloji açısından ne tür saçmalıklara delâlet edeceği hiç düşünülmeksizin, zincir, enlemesine[42] uzatılmıştır. Bu teorinin so-

nuçları, yalnızca evrim teorisini avamîleştirenlerle dinbilimciler arasında ardı arkası gelmeyen kavgalardan ibaret kalmadı. Aynı zamanda, entellektüel murakabe ile anlaşılabilecek ve metafizikî bilgiyle keşf'in konusu olabilecek sabit «form» veya öz kavramlarını da hayat'tan uzaklaştırarak, insanı tabiata daha da yabancılaştırdı. Ayrıca, «en uygun, en lâyık olanın sağ kalması» adına, diğer canlı türlerinin hakkına tecavüzü de meşrulaştırdı.

Evrim teorisi, fizikî bilimler için organik bir bakış getirmemiştir ama, insanoğluna, daha yüksek olanı daha alçak olana indirgemenin yolunu göstermiştir. Bu, herhangi bir yüksek ilkeye ya da sebebe başvurmaksızın herşeyi «açıklayabileceğiniz» büyülü bir formüldür. Evrim teorisi, Hristiyan tarih felsefesinin bir parodisi olan yaygın, — ama ancak, Hakikat'in zaman ve tarih içinde bedenlendiği Hristiyan dünyasında geçerli olabilmiş — bir tarihselcilikle (historicism) de elele gelişmiştir. Tepki, her zaman, varolan bir kabule, bir «etki»ye karşı sözkonusudur.

Ondokuzuncu Yüzyıl'ın sonlarına doğru klasik fizik çözülmeye başladığında, ortalıkta yeni bilimi yorumlayacak ve onu daha küllî bir perspektife yerleştirecek hiçbir manevî güç kalmamıştı. Bazıları, bu çözülmenin, yekpâre mekanistik tabiat tasavvurunun daha önce engellediği başka bakış açılarının güçlenmesine yardım edeceğini düşünüyorlardı. Ayrıca, bu çözülme, bir yandan makrokozmik dünyayla ve nesnelerin dolaysız sembolizmiyle daha derin ilişkiler kurmayı engelleyen bilimin yeniden gözden geçirilip

yorumlanması (Öklid geometrisinden Riemann veya Lobachevski geometrisine geçişte olduğu gibi) anlamına gelirken, bir yandan da bir sürü sözde - ruhçu akıma ve gizli (occult) bilime kapı açmıştır. Fizikteki en yeni teorilerin kuyruğuna takılan bu akımlar, aslında, ya artık anlaşılmayan eski kozmolojik ilimlerin yoz kalıntılarıdır, ya da düpedüz tehlikeli ve kötü niyetli uydurmalardır. Klasik fizikteki çözülme, gerçek dindar çevrelerden — anlamlı bir bireşime yol açabilecek — canlı bir karşılık görmemiştir. Teoloji çevrelerinin gösterdiği cılız tepki, ya bilimin çoktan terkettiği bazı görüşleri kendince uyarlamaya çalışmak ya da — Teilhard de Chardin örneğinde olduğu gibi — metafizik açısından bir saçmalık, teoloji açısından da bir sapkınlık olan «bireşim»-ler oluşturmaya çalışmak olmuştur.[43]

İnsan - tabiat ilişkisinde bugün yüzyüze gelinen bunalımın tarihi budur... Biz, bu uzun tarihî sürecin bazı özelliklerine değindik. Birinci bölümde de söylediğimiz gibi, bir bilgi hiyerarşisinin yeniden güçlenmesi ve günümüzün niceliksel **(kantitatif)** bilimlerini etkin bir biçimde tamamlayacak sembolik tabiat ilminin yeniden kurulması, ancak gerçek metafiziğin — özellikle Hristiyanlığın selim akla dayanan öğretilerinin — yeniden keşfedilmesine ve Hristiyanlık içinde insan - tabiat ilişkisinde hakkaniyeti gözeten geleneğin ihya edilmesine bağlıdır. Denge, ancak bu yolla sağlanabilir. Son birkaç yüzyılda görülen gelişmeler, günümüze varıncaya kadar hergün biraz daha artan bir hızla bu dengeyi tahrip etmiş ve sonunda, insan - tabiat ilişkilerinde görü-

len dengesizlik ve uyumsuzluk her iki tarafın da ortadan kalkmasına yol açabilecek boyutlara ulaşmıştır. Böyleçe, metafizik tartışmasına ve Hristiyanlıktaki manevî tabiat incelemeleri geleneğine eğilmemiz gerekiyor.

İkinci Bölümün Notları

1 «Bilim tarihçileri, son zamanlara kadar, ilk Kilise tarihçilerinin düştükleri yanlışa düştüler: Bir önceki dönemde önemli sayılabilecek olaylar, sadece, kendi çağlarının geçerli düşüncelerini önceleyen ve hazırlayan olaylardan ibaretmiş gibi davrandılar.» Raven, **Natural Religion and Christian Theology**, I, s. 7.

2 İngilizcedeki «science» (: bilim) kelimesinin anlamı, mantıken, Latincedeki «scientia» ya da Almancadaki «Wissenschaft» kelimelerinin karşılığı olması gerekirken; bu kelime birçok çevrede öyle dar bir anlam kazanmıştır ki, İngilizcede, **Wissenschaft** veya **scientia** (ilim) kelimelerini karşılayabilecek genişlikte bir tabir kalmamıştır. Son zamanlarda, belirli çevrelerde «**science**» kelimesine tam anlamı yüklenmeye çalışılmakla birlikte, bu daha küllî anlamın yaygın bir kabul gördüğü söylenemez.

3 Son birkaç yıldır, bazı bilim tarihçileri, Antikite ve Ortaçağ ilimlerini modern bilimin tarihî öncüleri olarak değil de, o çağların kültüründe hakim olan dünya görüşüyle bağlantılı olarak incelemeye başlamışlardır. Bu, sevinilecek bir durumdur. Ancak, metafizikî bilgi eksikliğinden ve sembolizme sırt çevrilmesinden ötürü, bu yaklaşım yaygınlaşamamaktadır.

4 Ne kadar çok modern bilim adamının bilimle Hristiyan düşüncesi arasındaki bağlantıya değindiğini burada tekrar belirtmeye gerek yok. Bunlardan bazıları bu ikisi arasındaki olumlu ilişkileri sözkonusu eder-

ken, bazıları da olumsuz ilişkilere dikkati çekmektedirler. Sözgelimi bakınız: Smethurst, **Modern Science and Christian Belief**; J. MacMurray, **Reason and Emotion**, Londra, 1935; J. Baillie, **Natural Science and the Spiritual Life**, Londra, 1951; ve S. F. Mason, **Main Currents of Scientific Thought**, New York, 1956.

5 Bkz.: F. Cornford, **Principium Sapientiae**, Cambridge, 1952; ve W. Jaeger, **Theology of the Early Greek Philosophers**, Oxford, 1947.

6 Bkz.: Cornford, **From Religion to Philosophy**, New York, 1958; ve G. DiSantillana, **Foundations of Scientific Thought**, Chicago, 1961.

7 Bkz.: F. Schuon, **Light on the Ancient Worlds**, s. 64.

8 Hiç şüphesiz, Rönesans döneminde ve Onyedinci Yüzyıl'da, Stoisizm, Aristoculuğa karşı kullanılan bir silâh olarak çok büyük bir öneme sahipti ve S. Sambursky'nın **Physics of the Stoics** (New York, 1959) adlı kitabında da gösterdiği üzere, Onyedinci Yüzyıl fiziğinin doğuşuna birçok katkılarda bulunmuştu. Ne var ki, Stoiklerin, Epikürcülerin ve Roma İmparatorluğu'nda yaygınlaşmış olan daha sonraki benzeri ekollerin bilimsel başarıları, yine de, Aristoteles'inkiyle veya İskenderiye ekolününkiyle karşılaştırılamaz.

Ayrıca, şu ilgi çekici noktayı da belirtmek gerekir: Aristoteles'in kendisinden sonra, ekolü, tabiatın organik yönüyle (ki, Aristoteles'in biyolojiyle ilgili çalışmalarıyle Theophrastus'un botaniği buna örnektir) uğraşmayı bırakmış ve mekanikle ya da basit makinelerle uğraşmaya başlamıştır. Sözde - Aristocu **Mechanics** buna örnektir.

9 Bkz.: B. Bavink, «Tabiî Bilimler» (**Introduction to the Scientific Philosophy of Today**, New York, 1932'de). Burada yazar, bir avuç Töton, Assisi'li Aziz Fransis, Alman mistikleri ve Luther dışında, Hristiyanların, insandan gayri tabiatı incelemeye pek önem vermediklerini söylemektedir.

10 Hellenistlerle Hristiyanlar arasındaki tartışma ve diyalogla ilgili olarak Schuon, şunları yazıyor: «Dünyanın metafizikî kavranabilirliğini feda etmek pahasına Tanrı'nın aşkınlığını savunmaya çalışan bir yarı-doğru, Tanrı'nın düşünülebilirliğini feda etmek pahasına dünyanın kutsal niteliğini savunmaya çalışan bir yarı-doğru'dan daha az yanlıştır.» **Light on the Ancient Worlds,** s. 60.
İlk Hristiyan teolojisiyle Greklerin «kozmik dini» arasındaki mücadelelerle ilgili olarak bkz.: J. Pépin, **Théologie cosmique et théologie chrétienne,** Paris, 1964.

11 «Marifet» derken, hiç şüphesiz, aşktan ayrı düşünülemeyen kurtarıcı, aydınlatıcı, birleyici bilgiyi kastediyoruz. Kilise konsüllerinin sapkınlık olarak nitelediği «gnostisizm»i değil...

12 Bu konuda bkz.: T. Burckhardt, «Nature de la perspective cosmologique», **Etudes Traditionelles,** c. 49, 1948, s. 216 - 19; İslâm için bkz.: S. H. Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,** Cambridge (ABD), 1964, özellikle giriş bölümü.

13 Geleneksel kozmoloji, çokluk dünyasındaki binlerce «form» arasından belirli sayıda form seçerek bunları yoğurup işleyen ve sözkonusu dinî geleneğin manevî dehasının algılanabilir, saydam sembollerine dönüştüren kutsal sanata çok benzer. Bkz.: Burckhardt, «Nature de la perspective cosmologique».

14 Bkz.: F. Schuon, **Spiritual Perspectives and Human Facts,** s. 24 vd. «Sanatta ve Tabiatta Estetik ve Sembolizm».

15 Avrupa kentlerini çevreleyen duvarların, tam da güneş - merkezli astronominin dünyayı kozmos veya «düzen» olarak yorumlayan düşünceyi de, sınırlı kâinat tasavvurunu da yıktığı döneme denk gelmesi hiç de bir rastlantı değildir.

16 Bkz.: E. Levy'nin, O. von Simpson'un **The Gothic Cathedral** (New York, 1956) adlı kitabına yazdığı Ek. Ay-

rıca, T. Burckhardt, **Chartres und die Geburt der Kathedrale**, Lausanne ve Freiburg, 1962. H. Keyser, **Akroasis, die Lehre von Harmonike der Welt**, (Stutgart, 1947) adlı çalışmasında ve diğer eserlerinde, sanatta ve bilimde çok önemli bir bütünleyici ilke olan geleneksel armoni (uyum, ahenk) bilimini modern dünyaya kazandırmıştır. **Trivium** ile **quadrivium**, Ortaçağ sanatları ve bilimleri, musikideki Pisagoryen yedili taksimattan gelmektedir.

17 Bkz. : M. Aniane, «Notes sur l'alchmie, "yoga" cosmologique de la chrétienté médiévale» (**Yorga, science de l'homme intégral**, Paris, 1953, s. 243 - 73). Ayrıca bkz. : T. Burckhardt, **Die Alchemie, Sinn und Weltbild**, Osten, 1960 ve S. H. Nasr, «The Alchemical Tradition» (**Science and Civilization in Islam**, Cambridge (ABD), 1968).

18 Bkz. : H. Probst - Biraben, **Les Mystéres des templiers**, Nice, 1947; P. Ponsoye, **Islam et le Graal**, Paris, 1957.

19 İslâm'da ilim ve felsefe ile marifet ve tasavvuf arasındaki ilişkiler konusunda bakınız : S. H. Nasr, **Three Muslim Sages**, Cambridge, 1964; **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines** ve **Science and Civilization in Islam.**

20 Bkz. : **Three Muslim Sages**, I. Bölüm.

21 Bkz. : **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, s. 185 - 91.

22 Bkz. : H. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, Kesim : II; ayrıca, S. H. Nasr, **Three Muslim Sages**, s. **28 - 31.**

23 Corbin, **a.g.e.**, s. 101 vd.

24 Bkz. : R. Guénon, **Aperçu sur l'ésotérisme chrétien**, Paris, **1954**.

25 E. Gilson, **The Unity of Philosophical Experience**, Londra, 1938, s. 62 vd.

26 «Ortaçağ Hristiyan dünyasında, ihtişamının zirvesinde iken, ne Fransiskenler, ne de Dominikenler tabiatı ciddî olarak incelemeyi Kilise'ye sokamadıkları için, Rönesans ve Reform'un başkaldırılarını kaçınılmaz hale getirmişlerdir.» Raven, **Science and Religion,** s. 72.

27 Bkz.: F. Schuon, **Light on the Ancient Worlds,** II. Bölüm, «In the Wake of the Fall».

28 Bkz.: G. Williams, **Wilderness and Paradise in Christian Thought,** III. Bölüm.

29 Sorun'un bu yönünün Hermetisizm açısından çözümlenmesi için bkz.: M. Eliade, «The Quest for the "Origin" of Religion», **History of Religions,** c. IV, no. 1, Yaz 1964, s. 156 vd.

30 Rönesans döneminin Paracelsusçu ve simyacı geleneğinin, Onyedinci Yüzyıl bilimleri üzerindeki büyük etkilerini pek az bilimadamı incelemiştir. Bunlar arasında, W. Pagel ve —son yıllarda da— A. Debus ve F. Yates sayılabilir.

31 Bkz.: T. Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», s. 183 - 4.

32 Cusa'lı Nikolas, **De docta ignorantia** adlı eserinde, Kopernik'ten yüz yıl önce, dünyadan bir yıldız olarak söz etmekte ve Kâinat'ın sınırsız olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, birçok yerde de, Kâinat'ın metafizikî ve batınî anlamına atıfta bulunmaktadır. Bkz.: R. Klibansky, «Copernic et Nicolas de Cuse», **Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI. siècle,** Paris, 1953.

33 «Güneş - merkezli sistem, açık bir sembolizm taşımaktadır; çünkü ışık kaynağını merkeze yerleştirmektedir. Ne var ki, Kopernik'in bu sistemi yeniden - keşfetmesi dünyaya yeni bir manevî bakış getirmemiştir; hatta bu, batınî bir hakikatin tehlikeli bir biçimde avamîleştirilmesidir. Güneş - merkezli sistemin, insanların öznel (subjektif) deneyimleriyle (tecrübeleriyle) hiçbir ortak yönü yoktur. Bu sistem içinde, insan orga-

nik bir yere sahip değildir. Bu sistem, insan aklına kendini aşma yollarını gösterip, herşeyi kozmosun olağanüstülüğü içinde değerlendirmesini sağlıyacak yerde, sadece— insanüstü olmak şöyle dursun insani bile olmayan — materyalist bir Prometheusçuluğa yol açmıştır.» Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», s. 184 - 5.

34 Bkz.: A. Koyré, **From the Closed World to the Infinite Universe,** New York, 1958.

35 Bkz.: E. Gilson, **The Unity of Philosophical Experience,** s. 127.

36 Gilson, **a.g.e.,** V. Bölüm.

37 Bkz.: H. Corbin, **Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg, II. Gnose ismaélienne), Eranos Jahrbuch,** Zürih, 1965.

38 «Voltaire, Rousseau ve Kant'la, burjuva aptallığı kendisini bir "doktrin" mertebesine yükseltti ve kesin olarak Avrupa "düşüncesi"nin içine hapsolundu. Fransız İhtilâli'yle de, pozitif bilimi, endüstriyi ve niceliksel (kantitatif) "kültür"ü peydahladı. Artık, "kültürlü" adamın zihnindeki urlaşma, entellektüel körlüğünü hergün biraz daha artırmaktadır. Mutlak'la, ilkelerle ilgili ne varsa, orta - malı bir emprizm içinde boğulmuş; "pozitivistik" ve "hümanistik" bir takım eğilimlerle, bu emprizme bir de sözde - mistisizm aşılanmıştır. Belki bizi boşboğazlıkla suçlayacaklar çıkacak... Peki ama, onbinlerce yılın hikmetlerine utanmazca saldıran felsefecilerin boşboğazlığına ne demeli?» F. Schuon, **Language of the Self** (çev.: M. Pallis ve D. M. Matheson), Madras, 1959, s. 8, dn. 1.

39 «Onsekizinci Yüzyıl'ın sonlarında, İhtilâl döneminde, insanoğlunun kesin ve biricik amacı haline geldi; "Yüce Varlık", sadece bir "avuntu" ve alay konusuydu. Dünyadaki sayılamayacak kadar çok şey, insanları sonu gelmez eylemlere çağırıyordu, bu yüzden de tefekküre, temaşaya, murakabeye zaman yoktu... Aşkınlı-

ğın berisinde kendi kendisini oyalama özgürlüğüne kavuşmuştu işte... Yeryüzünü ve onun zenginliklerini sömürebileceğini gören insanoğlu, en sonunda, sembollerden, metafiziğin saydamlığından kurtulmuştu. Artık sadece, kabul edilebilir / kabul edilemez, faydalı / faydasız (ikilileri); ve deneysel bilimlerin anarşik, sorumsuz gelişmesi sözkonusuydu.» Schuon, **Light on the Ancient World,** s. 30.

40 «Ruskin, maddî âleme tabiatötesi bir canlılıkla ve açıklıkla bakıyor; gördüğünün ilâhî olduğuna inanıyordu.» J. Rosenberg, **The Darkening Glass, a Portrait of Ruskin's Genius**, New York, 1961, s. 4 - 5.

41 **a.g.e.**, s. 7.

42 Varlık zinciri ve evrim teorisiyle ilişkisi konusunda bkz.: O. Lovejoy, **The Great Chains of Being**, Cambridge (ABD), 1933.

43 «Teilhardizm, çağımızın arazlarından biri olarak, yukarıya, gerçek ve aşkın birliğe doğru değil de, aşağıya, cismanî âleme açılan zihniyetin kabuğunda görülen ve taşlaşmanın tabiî bir neticesi olan çatlaklardan biri sayılabilir. Kendi parça - bölük dünya tasavvurundan yorgun düşen materyalist kafa, şimdi de kendini sözde - maneviyatçı afyonların kucağına bırakmaktadır. İşte bu çarpıtılmış ve maddîleştirilmiş imân — ya da ruhanîleştirilmiş materyalizm — de, bu sürecin anlamlı bir aşamasını oluşturmaktadır.» Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», **Tomorrow**, Güz, 1964, s. 315.

Üçüncü Bölüm

TABİATLA İLGİLİ BAZI METAFİZİKÎ İLKELER

Buraya kadar, sık sık metafizikten söz ettik. Artık, bu son derece önemli bilgi biçiminden ne anladığımızı ortaya koymamız gerekiyor. Aslında bir olan (ve çoğul olarak kullanılmaması gereken) metafizik, Hakikat'in, herşeyin başlangıcının ve sonunun, Mutlak'ın ve onun ışığında göreli olan'ın ilmidir. Matematik kadar belirli ilkelere bağlı, mükemmel bir ilimdir; matematik kadar apaçık ve kesindir; ancak entellektüel sezgi aracılığıyla elde edilebilir; sadece akıl yürütmelerle bu ilme ulaşılamaz. Bu yüzden, yaygın anlayışın tersine, felsefeden farklıdır.[1] Metafizik, gerçekleşmesi kutsallık ve manevî mükemmellik demek olan, bu yüzden de ancak ve ancak vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde ulaşılabilen gerçeklikle ilgili bir **theoria**dır. Metafizik sezgisi her yerde ortaya çıkabilir... çünkü, «ruhun rüzgârı dileyen gönülde eser»... Ne var ki, metafizikî hakikat ve onun insan hayatına uygulanması, ancak, metafiziğin yaslanabileceği belirli simgelere ve âyinlere etkinlik kazandıran, vahyedilmiş bir gelenek içinde sözkonusu olabilir.

Bir bakıma marifetle aynı şey olan bu yüce Hakikat ilmi, Mutlak'la göreli'yi, görünüşle ger-

çekliği birbirinden ayırabilen biricik ilimdir. İnsanoğlu, ancak bu ilmin ışığında gerçeklik tabakalarıyle varlık aşamalarını birbirinden ayırıp herşeyi «**bütün**» içindeki yerine oturtabilir. Dahası, bu ilim, bütün ortodoks ve bölünmemiş geleneklerde batınî boyut olarak varlığını sürdürmüş ve bütünüyle sözkonusu geleneğin kaynaklarından çıkartılmış bir manevî usûlle birleştirilmiştir.

Metafizik, Doğu geleneklerinde, günümüze gelinceye kadar sürekliliğini korumuştur ve kuruluştaki farklılıklarına rağmen bunlar arasında öylesine öğreti birliği vardır ki, metafiziğin kendisi Doğu - Batı tanımadığı halde (bu öğreti birliği) «Doğu metafiziği»[2] tabirinin kullanılmasına haklılık kazandırmaktadır. Batı'da da, Grekler arasında, Pisagoryen - Platonik yazmalarda ve özellikle Plotinus'ta en ileri derecede gerçek metafiziğe rastlıyoruz. Bütün bu durumlarda metafizik, bir yaşama tarzının (manevî bir yol'un) ürünlerinin öğreti bütünlüğü içinde sergilenmesi olmuştur. Bunun gibi, Hristiyanlıkta da Clement, Origen, İrenaeus, Nyssa'lı Gregory, Nazianzen'li Gregory gibi Hristiyan ilâhiyatının ilk kurucularının ve Erigena'nın, Dante'nin, Eckhart'ın ve Jacob Böhme'ün yazdıklarında metafizik görülebilir. Ortodoks yazarların yazdıklarında metafizik açılım, Lâtin yazarlarınınkine göre daha belirgin ve daha eksiksizdir; ama Lâtin kilisesinin resmî ilâhiyatı bile — özellikle Augustinyen ekol — daha üstü kapalı ve daha dolaylı bir metafiziğe sahiptir.

Ne var ki, Aristoteles'in metafiziği felsefenin bir dalı sayan talihsiz denemesinden bu yana, felsefî şüphelerin belirmesiyle birlikte metafizik de itibarını kaybetmiştir. Bu ortamda, son dönem Grek felsefesinin rasyonalizmi, Hristiyan teolojisindeki — entellektüel ve fikrî (sapiential) bilgi yerine — irade ve sevgiyi öne çıkarma eğilimini güçlendirmiştir. Bu iki etken, özellikle Ortaçağ'ın sonunda ve Rönesans'tan beri metafizik ve marifeti Batılı insanın entellektüel hayatının kıyısında tutmak için elele vermişlerdir. Ortaçağ - sonrası felsefede genellikle «metafizik» diye adlandırılan şey, büyük ölçüde rasyonalist felsefenin, pek seyrek olarak da gerçek metafiziğin soluk bir yansımasından başka birşey değildir. Heidegger gibi filozofların eleştirdikleri ve artık sona erdiğini söyledikleri sözde - metafizik, bizim düşündüğümüz metafizikî öğreti değildir. Herşeyden önce, bitimsiz (bengi, **perennial**) ve âlemşümûl (**universal**) bir felsefeye bağlı olan metafiziğin bir başlangıcı ve bir sonu yoktur. Metafizik, Leibnitz'in sözünü ettiği **philosophia perennis**'in özüdür.

İnsanla tabiat arasındaki uyumun bozulması ve tabiat ilimlerinin toplam bilgi küresi içindeki rollerini yitirmeleri, metafizikî bilginin yitirilmesinden kaynaklandığı için ve bu bilgi Batı'da hemen hemen unutulduğu halde Doğulu geleneklerde hayâtiyetini sürdürdüğü için, tabiatın metafizikî anlamını yeniden keşfetmek ve Hristiyanlık içindeki metafizik geleneğini ihyâ etmek, bu Doğulu geleneklere başvurmayı gerektirir. Doğu, zorlamalar yüzünden, Batı'nın tabiatı boyun-

çekliği birbirinden ayırabilen biricik ilimdir. İnsanoğlu, ancak bu ilmin ışığında gerçeklik tabakalarıyle varlık aşamalarını birbirinden ayırıp herşeyi «**bütün**» içindeki yerine oturtabilir. Dahası, bu ilim, bütün ortodoks ve bölünmemiş geleneklerde batınî boyut olarak varlığını sürdürmüş ve bütünüyle sözkonusu geleneğin kaynaklarından çıkartılmış bir manevî usûlle birleştirilmiştir.

Metafizik, Doğu geleneklerinde, günümüze gelinceye kadar sürekliliğini korumuştur ve kuruluştaki farklılıklarına rağmen bunlar arasında öylesine öğreti birliği vardır ki, metafiziğin kendisi Doğu - Batı tanımadığı halde (bu öğreti birliği) «Doğu metafiziği»[2] tabirinin kullanılmasına haklılık kazandırmaktadır. Batı'da da, Grekler arasında, Pisagoryen - Platonik yazmalarda ve özellikle Plotinus'ta en ileri derecede gerçek metafiziğe rastlıyoruz. Bütün bu durumlarda metafizik, bir yaşama tarzının (manevî bir yol'un) ürünlerinin öğreti bütünlüğü içinde sergilenmesi olmuştur. Bunun gibi, Hristiyanlıkta da Clement, Origen, İrenaeus, Nyssa'lı Gregory, Nazianzen'li Gregory gibi Hristiyan ilâhiyatının ilk kurucularının ve Erigena'nın, Dante'nin, Eckhart'ın ve Jacob Böhme'ün yazdıklarında metafizik görülebilir. Ortodoks yazarların yazdıklarında metafizik açılım, Lâtin yazarlarınınkine göre daha belirgin ve daha eksiksizdir; ama Lâtin kilisesinin resmî ilâhiyatı bile — özellikle Augustinyen ekol — daha üstü kapalı ve daha dolaylı bir metafiziğe sahiptir.

Ne var ki, Aristoteles'in metafiziği felsefenin bir dalı sayan talihsiz denemesinden bu yana, felsefî şüphelerin belirmesiyle birlikte metafizik de itibarını kaybetmiştir. Bu ortamda, son dönem Grek felsefesinin rasyonalizmi, Hristiyan teolojisindeki —entellektüel ve fikrî (sapiential) bilgi yerine— irade ve sevgiyi öne çıkarma eğilimini güçlendirmiştir. Bu iki etken, özellikle Ortaçağ'ın sonunda ve Rönesans'tan beri metafizik ve marifeti Batılı insanın entellektüel hayatının kıyısında tutmak için elele vermişlerdir. Ortaçağ - sonrası felsefede genellikle «metafizik» diye adlandırılan şey, büyük ölçüde rasyonalist felsefenin, pek seyrek olarak da gerçek metafiziğin soluk bir yansımasından başka birşey değildir. Heidegger gibi filozofların eleştirdikleri ve artık sona erdiğini söyledikleri sözde - metafizik, bizim düşündüğümüz metafizikî öğreti değildir. Herşeyden önce, bitimsiz (bengi, **perennial**) ve âlemşümûl (**universal**) bir felsefeye bağlı olan metafiziğin bir başlangıcı ve bir sonu yoktur. Metafizik, Leibnitz'in sözünü ettiği **philosophia perennis**'in özüdür.

İnsanla tabiat arasındaki uyumun bozulması ve tabiat ilimlerinin toplam bilgi küresi içindeki rollerini yitirmeleri, metafizikî bilginin yitirilmesinden kaynaklandığı için ve bu bilgi Batı'da hemen hemen unutulduğu halde Doğulu geleneklerde hayâtiyetini sürdürdüğü için, tabiatın metafizikî anlamını yeniden keşfetmek ve Hristiyanlık içindeki metafizik geleneğini ihyâ etmek, bu Doğulu geleneklere başvurmayı gerektirir. Doğu, zorlamalar yüzünden, Batı'nın tabiatı boyun-

duruk altına alma tekniklerini nasıl, istese de istemese de Batı'dan öğreniyorsa, bu boyunduruk altına almanın çılgın bir intihara dönüşmesinin nasıl önlenebileceği de Doğu metafiziğinden öğrenilmelidir.

İlk önce Uzakdoğu'ya döndüğümüzde, Çin geleneğinde, özellikle Taoizm ve Neo - Konfüçyanizmde tabiata karşı bir bağlılık seziyor ve tabiatın metafizikî öneminin kavrandığını — ki bu çok önemlidir — görüyoruz. Tabia'ta karşı bu saygılı tavır, güçlü bir sembolizm duygusuyla ve kozmosun metafizikî gerçeklere açılan bir saydamlık taşıdığı bilinciyle birlikte Japonya'da da vardır. Şintoizm, bu tutumu çok güçlendirmiştir. Uzakdoğu sanatında, özellikle Tao ve Zen geleneklerinde, tabiat manzarası resimlerinin gerçek birer iken olmalarının nedeni de budur. Bunlar, seyredenlerde sadece duygusal bir hoşnutluk uyandırmakla kalmaz, inayete de vesile olur ve (bu yüzden) aşkın gerçeklikle birleşmenin araçlarıdırlar.

Taoculukta, manzara resminin en temel ögelerinden olan boşluğun simgelediği aşkın boyut'un mevcudiyetinin sürekli bilincinde olmak sözkonusudur. Ne var ki, bu **boşluk**, olumsuz anlamda **yokluk** değil, Varlık'ı da aşan Yokluk'tur ve yalnızca aşırı ışıktan ötürü karanlıktır. Dionysius Areopagite'nin sözünü ettiği kutsal karanlığa veya Meister Eckhart'ın sözünü ettiği Ulûhiyyet'in yabanıllığı'na (**die wüsste Gottheit**) benzer. Bu yokluk veya Boşluk'un, aynı zamanda Varlık'ın, Varlık yoluyla da herşeyin ilkesi olmasının nedeni budur. Taoculuğun kutsal metni

Tao Te - Ching'de şunları okuyoruz: «Göğün altındaki herşey Varlık'tan... ama Varlık da Yokluk'tan... ürer.»[3] Gerçekliğin hiyerarşik yapısına işaret eden ve göreli olan herşeyin Boşluk veya Yokluk'la, yani bağımsız ve sınırsız olanla simgelenen Mutlak ve Sonsuz'a bağımlı olduğunu gösteren bu yalın sözler, özünde, bütün metafiziğin ilkesini barındırmaktadır. Bunun gibi, Chuang - Tzu da aynı ilkeyi bir bakıma daha incelikli bir dille doğrulamaktadır:

«(Herşeyin) Büyük Başlangıcında, uzayın bütün boşluğunda hiçbir şey yoktu; adlandırılabilecek hiçbir şey yoktu. İlk varoluş —ama hâlâ bedenî bir biçimden yoksun bir varoluş— doğduğu zaman (uzay) bu durumdaydı. Öyleyse, (herşeyin) aslî niteliği dediğimiz şey bunlardan türetilebilir. Bu bedenî biçimi olmayan şey bölününce, hemen ardından, karşılaştırmalar başladı. Bunların (karşılıklı) etkileşiminden şeyler ortaya çıktı. Şeyler tamamlanınca, herbirinin, bedenî biçim dediğimiz farklılık çizgisi belirginleşti. Bu biçim, içinde ruhu muhafaza eden bedendi ve her bedenin, —onun "tabiatı" dediğimiz— apayrı tezahürleri vardı. Tabiat sürülüp işlendiği zaman, aslî niteliğine döner; buna tam anlamıyla ulaşıldığında, başlangıçtaki aynı şartlar ortaya çıkar.»[4]

Metafizikî anlamda ve karakteristik Çince kullanımında Gök nasıl Kök'ten geliyorsa, Yer de, yine metafizikî anlamı bakımından Gök'ten gelir. Bu yüzden insan, bu dünyada sıralamanın (hiyerarşinin) tam bilincinde olarak yaşamalıdır. **Tao - Te Ching**'de söylendiği üzere, «(İ)nsanların yolları, yeryüzünün yollarınca belirlenmiştir; yeryüzünün yolları gökyüzünün yollarınca belirlenmiştir ve Tao'nun varolması kendiliğindendir.»[5] Böylece, Gök, Yüce İlke'nin; Yer de, Gök'ün bir yansıması olmaktadır. Taoculukta yeryüzü, yer-

çekimiyle inayetin çatıştığı dindışı bir niteliğe sahip değildir. Burada sözü edilen Yeryüzü, bir kutsal ilkörneğin **(prototip)** timsalidir. Onun murakabesi, kişiyi, geleneksel ifadesini **gökyüzünde** bulan gerçekliğe doğru yükselir. İşte yine bu nedenle, dünya Sebebi **(Cause)** ve İlke'si yoluyla, empirik anlamda değil, metafizikî anlamda «bilinebilir».

«Dünya'nın bir **Sebep**'i vardır. Bu İlk Sebep, Dünya'nın Anası sayılabilir. Ana bilinmekle, çocuk bilinebilir. Çocuğu bilir, ama yine de Ana'ya saygıda kusur etmezsen, ömrünün sonuna kadar huzur içinde yaşarsın.»[6]

İlke'yi gözden kaçırmadan görünüşü (tezahürü) kavrayan ilim, güvenilir ve zarar vermeyen bir ilimdir.

Tao'nun, hem İlke hem de İlke'ye ulaştıran yol hem de herşeyin düzeni olması çok önemlidir. Taoculuğun tabiat dediği bütün herşey, aslında tabiatın düzenidir. Herşeyin düzeni ve uyumu olan İlke, Tao, heryerdedir, büyük - küçük herşeyin içindedir. «Tao, (yalnızca) en büyük şeyde açığa vurmaz kendini... en küçük şeyde de yürürlüktedir... Bu yüzden eksiksizdir, herşeye yayılmıştır.»[8] Kişi, tabiatla ya da yeryüzüyle uyum içinde yaşamak için, Gökyüzüyle uyum halinde yaşamalıdır; bunun için de, Tao'ya göre, herşeyi kuşatan ve aynı zamanda herşeyi aşan Tao'yla uyum halinde yaşamak gerekir.[9]

Tao'nun ve yasalarının doğrudan uygulaması olarak tabiat, insanın kurup - çattığı bir sürü anlamsız şeyin ve kendisini çepeçevre sardığı yapaylığın karşısında durmaktadır. Chuang - Tzu'nun dediği gibi, «Tabiattan gelen içerde, insan-

dan gelen dışardadır; öküzlerin, atların dört ayaklı olmaları tabiattandır. Atın ağzına gem vurulması, öküzün burnuna halka takılması ise insandan gelir.»[10] Maneviyata yönelmiş insanın tabiat üzerine tefekkür etmeyi, onunla birleşmeyi, «tabiî» olmayı amaçlamasının nedeni budur. Bu, çoktanrıcı ya da «natüralist» anlamda değil; metafizikî anlamda bir birleşme isteğidir; böylece, «tabiî» olmak demek, aynı anda hem tabiatı aşan hem de onun ilkesi olan Tao'yla birleşmek (onun akıntısına kendini bırakmak) demektir. Bilge kişinin amacı, tabiatla uyum halinde olmaktır çünkü insanlarla uyum içinde olmak bu uyuma bağlıdır. Gökyüzüyle uyum halinde olmanın göstergesi de bu uyumdur. Chuang - Tzu şöyle diyor: «Bütün tabiatın mükemmelliğini apaçık görebilen kişiye Tanrı'nın Ağacı diyebiliriz; çünkü o kişi tabiatla uyum halindedir. Dünyaya düzen getiren kişi, başka insanlarla uyum içinde yaşayan, onlarla mutlu olan kişidir. Kim tabiatla uyum içindeyse, tabiatla mutlu demektir.»[11]

Tabiatla mutlu olmak demek, ona boyunduruk vurmaya, onu yenmeye kalkışmak yerine, kesinlikle tabiatın ölçülerine ve tartımlarına (ritmlerine) boyun eğmek demektir. Tabiat, beşerî faydaya, insan - yapısı dünyevî ölçütlere göre yargılanmamalıdır. İnsanın tabiatla ilişkisinde insanbiçimcilik **(antropomorfizm)** sözkonusu değildir.[12] İnsan, herşeyin tabiatını (fıtratını) (olduğu gibi) kabul edip, onu izlemeli, tabiatı insan - yapısı araçlarla rahatsız etmeye kalkışmamalıdır.[13] En iyi eylem, eylemsiz gerçekleştirilen, öz - çıkarın, gönül - bağlama'nın işe karışmadığı; bir başka deyişle, tutku gibi, açgözlülük gibi aşa-

ğılık dürtülerden bağımsız, özgür, tabiatla uyumlu eylemdir. Chuang - Tzu'nun yazdıklarında kaydedilen çok ünlü bir kıssanın da açıkça gösterdiği üzere, gerçekte Taoculukta, tabiat bilimlerinin yalnızca insanın maddî refahı için uygulanmasına karşı çıkılmaktadır: «Huang - Tî, Kuang Khang - Tze'nin (bir Taocu bilge) Khung - Thung'un doruklarında yaşadığını duyup da onu görmeye gittiğinde, buyrukları krallığın dört bir yanında duyulup dinlenen ondokuz yıllık bir kraldı. (Bilgenin huzuruna vardığı zaman) «Efendim,» dedi «sizin mükemmel Tao'ya ulaştığınızı işittim. Onun özünün ne olduğunu sizden öğrenmek istiyorum. Göğün ve yerin en küçük bir etkisini bile hesaba katarak beş tahılı daha iyi yetiştirmek, böylece halkımı daha iyi beslemek istiyorum. Yin ve Yang'ın işleyişine de yön vermek, böylece bütün canlıları rahat ettirmek istiyorum. Bütün bu istediklerime nasıl kavuşabilirim?» Kuang Khang - Tze şöyle cevap verdi: «Bütün herşeyin ilk özü nedir, diye soruyorsun. Bu özü paramparça ederek, bölerek onu yönetmek istiyorsun. Sizin dünyevî yönetiminize göre, buharlaşan sular toparlanıp bulut olmadan yağmura dönüşmeli; bitkiler, ağaçlar yapraklarını daha sararmadan dökmeli; güneş ve ay, bir an önce yanıp sönmelidir. Senin zihnin, makul gibi görünen sözler geveleyen bir dalkavuğun zihnidir... Sana mükemmel Tao'yu söylemem doğru olmaz...»[14]

Şunu da unutmamak gerekir: Murakabeye böylesine öncelik veren bir tabiat anlayışı geliştirmiş olan ve hatta tabiat bilimlerinin uygulanmasına bile karşı çıkmış olan bu Çin medeniye-

ti, fizik, matematik, astronomi, tabiat tarihi gibi ilimleri geliştirmekle kalmamış, tarih boyunca «teknolojik» beceri ve dehasıyla da tanınmıştır. Ayrıca şunu da hatırlatmakta fayda var: Çin'in ilk simyacıları, jeologları ve eczacıları da çoğunlukla Taocuydular. Çin geleneği gücünü koruduğu sürece, Yer/Gök kutuplaşması ve tabiatın dinî anlamı varlığını sürdürmüştür. Taoculuğun ve Budizmin ortaya koyduğu biçimiyle, tabiatın metafizikî anlamı ve önemi (düşüncesi) bir yandan tabiat ilimlerinin gelişmesine katkıda bulunurken, bir yandan da bilgi hiyerarşisini koruyarak ve tabiatın din-dışı bir görünüm almasını önleyerek bir denge işlevi görmüştür.

Hatta Çinliler **Hsüan yeh** diye bilinen; Kopernik-sonrası astronomi gibi sınırsız bir uzay ve zaman düşüncesine dayanan ve hatta Avrupa'da Kopernik sistemi yandaşlarınca Batlamyuscu (Ptolemik) astronomiye karşı kullanılan bir astronomi sistemi bile geliştirmişlerdir. Ne var ki, Çin'de bu «açık kâinat» (anlayışı) yine metafizikî bir açıklamayla birleştirilmiş ve Uzakdoğu geleneklerinde çok önemli bir yer tutan insan-tabiat uyumunun tahrip edilmesine izin verilmemiştir.

Aynı şekilde Japonya'da da, Çin'den gelip — Şaman geleneğinin bütün kolları gibi tabiatın kültik anlamda önemini özellikle vurgulayan — yerel Şinto diniyle bütünleşen Taocu ve Budist tabiat anlayışlarına rastlıyoruz.[16] Çok belirgin bir sanat duyarlığına sahip olan Japon halkı, kayalı bahçelerden manzara resimlerine, çiçek düzenlemelerine varıncaya kadar, herbiri kozmik karşılıklar bilgisine, kutsal coğrafyaya, yönlerin,

biçimlerin, renklerin sembolizmine dayanan sanatlar aracılığıyla, tabiatla çok sıkı ilişkiler kurabilmiştir. Manevî usuller, tabiatın murakabesiyle, onun tartımları ve biçimleriyle uyum sağlama çabasıyla elele yürümüştür. * Son zamanlarda Batı'da, Japonlara özgü şeylere karşı duyulan iştiyak, genellikle, alttan alta işleyen bir özlemin, tabiatla tekrar uyum sağlama ve modern teknolojinin doğurduğu kargaşa ve çirkinliklerden kurtulma özleminin bir göstergesi sayılabilir. Bir inayet ve manevî hayatiyet aracı olarak tabiata karşı özel bir bağlılık gösteren Uzakdoğu geleneklerinin, metafizik, ilim ve sanat etkinliklerinde, — insan - tabiat ilişkisini hemen her zaman bir savaş anlayışı üzerine temellendirmiş olan, bu yüzden de özlediği barışa bir türlü kavuşamayan — modern dünya için (ibret vesilesi olacak) çok derin bir bildiri gizlidir.

Hindu geleneğine döndüğümüzde, orada da, Hinduizmin bağrında gelişip İslâm vasıtasıyla Batı bilimini de etkilemiş olan birçok bilimin yanısıra, tabiata ilişkin çok incelikli bir metafizik öğretisiyle karşılaşıyoruz. Hindu geleneği üzerinde düşündüğümüzde genellikle dikkatimizi çeken, dünyayı mutlak bir gerçeklik olarak değil de, Yüce Öz'ü gizleyen bir perde olarak kabul eden Vedantik **Atman** ve **mâya** öğretisidir. Özellikle çağdaş sözde - vedantinler arasında pek revaçta olduğu üzere, bu anlayışın yalınkat bir yorumu, bizi, madem ki dünya **bir mâya**'dır (ki bu genellikle «yanılsama» diye çevrilir) öyleyse bâkir

(*) Bu konuda somut örnekler için bkz. : Bozkurt Güvenç; **Japon Kültürü**, T. İş Bankası Yayını.

tabiatta yaşamakla, en çirkin kent ortamında yaşamak arasında hiçbir fark yoktur; insan ister çepeçevre kutsal sanat ürünleriyle kuşatılmış olarak isterse makinelerin ürettiği bir sürü ıvır - zıvır ortasında yaşasın önemli değildir, anlayışına götürebilir. Bu anlayış, akla gelebilecek en kötü kuruntulardan biridir. Katıksız ve yalın olan **mâya**'dır. Bütün Doğu öğretileri gibi Hinduizmin de söylediği, **mâya** olan kozmostan kurtulmak gerektiğidir. Ne var ki, **mâya** sadece bir yanılsama değildir; bu onun olumsuz yönüdür. Mâya, aynı zamanda da, ilâhî oyun ya da sanattır[17]: Yüce Öz'ü, Mutlak Hakikat'i hem gizler, hem de ifşa eder. **Atman** ya da **Brahman** açısından Kâinat gerçek - değil'dir; mutlak anlamda Hakikat olan, sadece Mutlak'ın kendisidir. **Mâya**'da yaşayan biri için, kendini içinde bulduğu göreli gerçeklik de, en azından kendi empirik benliği kadar gerçektir ve hatta kurtuluşa kavuşmasına bile yardımcı olabilir bu göreli gerçeklik... Kozmos, bilge için bir kafestir ama; onun yapısını bilmekle ve hatta onun yardımıyla ondan (kafesten) kurtulmak mümkündür. Bütüncül bir gelenek olarak Hinduizmin böylesine incelikli kozmolojik ve tabiî ilimler ve hatta —tabiatın bağrında gizli olan enerjinin kullanımına bağlı— manevî teknikler geliştirmesinin nedeni de budur. Yine de, ister fizik, matematik ya da simya; isterse tümüyle dinî ve manevî bir başka ilim olsun, bütün ilimler Hinduizmin ve bazı belirli durumlarda da Budizmin potasında eritilip, bütün geleneğe hâkim olan metafizikî ilkelere sımsıkı bağlanmışlardır.[18]

Hinduizmin altı **darşânas**ından (entellektüel ekolünden) hiçbiri, **Vaiseşika** (ekolü) kadar nesnel dünyaya bağlı değildir. Bu ekol, fizikî dünyayla ilgilenir ve tam anlamıyla atomcu bir görüşe sahiptir. Herşeyin beş unsurdan (**bhuta**'dan) oluştuğunu söyler. İlk bakışta, Batı'da —önce Antikite'nin sonlarında, sonra da Onyedinci Yüzyıl'da— geliştirilen ve genellikle dine-karşı duygularla yüklü olan atomcu, mekanistik fiziğe çok benzeyen bir sistem gibi görülebilir.[19] Ama Budizm'de olduğu gibi Hinduizm'de de, manevî bir Kâinat tasavvuruyla elele yürüyen bir atomculuk gelişmiştir. **Vaiseşika** «sistemi», altı «kategori» (**padârtha**) bilgisine dayanmaktadır: Cevher, sıfat ya da nitelik, eylem, genellik, bireysellik ve fıtrat. Cevher de dokuz türlüdür: Toprak, su, ateş, hava, esîr, zaman, uzay, zihin ve ruh. Fizikî dünyanın, veya son çözümlemede bu altı kategorinin bilgisi, doğru bilgi (**tattvajnàpna**) dir. Bu bilgiye ancak iç arınmayla ve **dharma**'nın (inayet, kayra) yardımıyla ulaşılabilir; çünkü, unutmamak gerekir ki, **Nyâya-Vaiseşika** sisteminde, bu altı **padârtha**'nın üstünde dünyanın sebebi olan mâbud **İşvara** vardır.

Vaiseşika gibi, tabiî nesnelerle çok yakından ilgilenen çözümleyici (analitik) bir «sistem»in bile amacı, yanlış bilgi yüzünden sürüklendiği atomistik dünyadan ruhu kurtarmaktır.[20] Aslında, bu ekolün bellibaşlı metinlerinden birinin, **Padarthadharmasangraha**'nın başında şöyle yazar: «Nesnelerin niteliklerinden söz eden bir metin, hiçbir zaman en büyük mutluluğa ulaştıramaz kişiyi... Çünkü kelimeler, (henüz) olgunlaşmamış anlamlara işaret etmekten başka hiçbir işe

yaramazlar.» Çözüm şudur: «Bu yüksek mutluluğa ulaşmanın aracı altı kategorinin —cevher, nitelik, eylem, genellik, bireysellik ve fıtrat— gerçek tabiatına, onların benzerlik ve farklılıklarına ilişkin bilgidir.»[21] Dış dünyanın bilgisi, nihaî olarak, kişinin kendine ilişkin bilgidir. Çözümleyici bir kozmoloji ve tabiat ilmi bile, en derin anlamıyla insanın nihaî amacından —en yüksek olgunluğa ulaşma, kısacası bütün bağlardan kurtulma amacından— bağımsız düşünülmemektedir. Bu, hiç de insanbiçimcilik değildir. Tam tersine, insanı kendi benliğinin sınırlamalarından kurtarabilecek biricik bilgi türüdür bu. **Vaiseşika** «sistemi»nin kurucusu olduğu söylenen Kanâdâ'yla ilgili olarak şu anlatılır: «O (Kanâdâ), ilkelerin (tattvas), tutkulardan arınmanın, tanrısallığın bilgisine ulaşmıştı. Kendi kendini tanımaya götürebilecek tek soylu yolun, benzerlikler ve farklılıklar yoluyla altı **padârtha**'nın temel ilkelerinin bilgisi olduğunu; bağlılarının da, uzletteki **dharma** (inayet, liyakat veya kıymet) yoluyla buna ulaşabileceklerini düşünmüştü.»[22] Tabiat bilgisi, böylece, manevî ve ruhanî yasalara; bilgi peşinde koşan arayıcının arılığına sımsıkı bağlanmıştır. Hinduizm, pek çok diğer gelenek gibi, tabiatın sırlarına nüfuz etmenin ve en genel anlamıyla fizik ilmini geliştirmenin güvenilir tek yolunun ermiş gibi olmak, ermiş gibi yaşamak olduğunu adeta sezgisel olarak anlamış gibidir.

Bütün gelenekler içinde, en incelikli kozmolojilerden ve tabiat felsefelerinden birine sahip olan bir başka **darşana, Samkiya,** aynı şekilde, ruhtaki üç tür acıyla ve bu acılardan kurtulma

sorunuyla işe koyulur. **Sâmkiya Kârikâ**'nın başlarında bu sorun açık seçik ortaya konmuştur.[23] Üç acı, (hastalıklar gibi tabiî ve içerden kaynaklanan acılar; yine tabiî ama dış kaynaklı acılar; ve son olarak da manevî sebeplerin yol açtığı ilâhî ya da tabiatüstü acılar) ancak bu ekolün üç ilkesinin; cevher ya da özün (**prakriti**); tezahür eden, yani akış halinde olan maddenin (**vyakti**) ve son olarak da doğurmayan, doğurulmamış olan Ruh'un (**Puruşa**) çözümleyici bilgisine ulaşmakla aşılabilir.

Samkiya «sistemi», ruhun acılarını ve sefaletini, «tefrik edici» bilgiyle ortadan kaldırmaya çalışır. Etimolojik olarak «samkiya» da «tefrik» anlamına gelir.[24] Sistem, **Prakriti**'yle, en geniş anlamda Kâinat'ın ya da tabiatın ilk ana cevheriyle işe koyulur. Üç kozmik eğilimin (**guna**'nın), yani **satwa, raja** ve **tama**'nın (iyilik, tutku ve belirsizlik; veya yukarıya doğru, çevreye doğru, aşağıya doğru) bütün kozmik varoluş — **Prakriti**'den — doğar. **Samkiya** sisteminin temelini oluşturan, yirmibeş **tattva**'nın ya da ilkenin bilgisidir. Herşey, en başta dörde ayrılır: Üreten (**Prakriti**); hem üreten hem de üretilen (akıl ya da **Buddhi** gibi); yalnızca üretilen (duyular ve elementler gibi) ve ne üreten ne de üretilen (**Prakriti**'nin ve **Prakriti**'den doğan herşeyin üstünde ve onlardan apayrı olan Ruh).[25]

Daha sonra, daha da ayrıntılı bir bölme işlemine geçilir: **Tattva**'lar bölme. Kozmik gerçekliğin bütün düzlemlerinde yürürlükte olan **guna**'ların işleyişiyle önce **Buddhi**, yani akıl çıkar ortaya... Buddhi'den benlik/bencillik ilkesi, **Ahan**-

kara çıkar. **Ahankara**'dan da katı, cismanî unsurların ilkesi olan beş lâtif unsur **(tanmatra)** doğar. Onbir duyu da (beş duyu organı, beş eylem organı ve algılayıp tefrik etme yetisi, **manas**) yine **Ahankara**'dan doğar. Lâtif unsurlardan katı unsurlar **(mahabuta)** türer. Bütün bunların üstünde **Puruşa** vardır ve bütün tabiat ilimlerinin gayesi, ruhu, **manas** ve **ahankara**'nın işleyişi yüzünden yanlış olarak kendini özdeşleştirdiği duyu verilerinin tutsaklığından kurtarmaktır.

Prakriti'nin ya da Tabiat'ın bağrından doğan Kâinat'ın yapısı, insanı metafizikî anlamda murakabeye götürecek, böylece ondan kopmasını, arınmasını sağlayacak niteliktedir.[26] Üstelik, ruh bir kere tabiatın bilgisine ulaştı mıydı, artık bu kopmaya tabiatın kendisi de yardımcı olmaya başlamakta ve giderek tabiat sahneden çekilmektedir. **Samkiya Karika**'da şunları okuyoruz: «Dansöz sahnede kendini gösterdikten sonra dansetmeyi nasıl bırakırsa, tabiat da **(Prakriti)** kendini ruha apaçık gösterdikten sonra öyle ortalıktan çekilir.»[27] Böylece, **Vaiseşika**'da olduğu gibi **Samkiya**'da da tabiat bilgisi ruhun arınmasına ve esenliğe çıkmasına vesile olmaktadır. Üstelik, bu kavrayış sürecinde tabiatın kendisi de yardımcı olmakta ve **tefrik etme bilgisi** ile donanmış olan ruha destek sağlamaktadır.

Bu manevî kavrayışı geliştirme işinde tabiata yaslanma konusu, **Tantra Yoga** uygulamalarında da en ileri dereceye vardırılmıştır. Tantrizmde, **Sakti** (dişi ilke) Kâinattaki bütün güç ve iktidarın bedenlenmesi olmakta ve bizzat bu iktidarın kullanımıyla yogi, tıpkı denizdeki dalgaların sırtına biner gibi tabiatın ve kozmik açı-

lımlar okyanusunun ötesine geçmeye çabalamaktadır. Tantrizm'de insanla kozmos arasında çok ince bir ilişki vardır. Omurga, insan bedenindeki **Meru**'dur.[28] Aslında, Tantrik yolda (Sâdhana) insan bedeniyle canlı kozmos, en temel unsurlardır.[29] Kâinat, «Rabb'in bedeni»dir,[30] ve Yogi, onun kucağında ölmekle, kendini onun göğsüne gömmekle, tabiatın, Kutsal Ana'nın kollarına atılmakla kurtuluşa erer. Yogi'nin ölümü ve dirilişi, Ortaçağ'daki Hristiyan simyacıların **salve et coagula**'sına çok benzer ve aslında Hindistan'daki simya ile bağlantılı olan Tantrizm, manevî olarak yeniden doğmak için ana ilkede ölen; Tantrik yogilerin «Elmas'ın bedeni» **(vajrayâna)** peşinde koşmaları gibi «şanlı beden»in peşinde koşan Batılı Münzeviler'in öğretilerine çok benzeyen bir öğretiye sahiptir. Tantrizm, simyayla bağlantılı olarak, manevî bir yolla yakın işbirliği içinde, tabiatın en derin sembolik açıklamalarından birini sunmaktadır. Hristiyan simya geleneğiyle köklü, derin bir paralellik içinde olduğundan, Tantrizm Batı'da uzun bir süredir unutulmuş olan bazı düşünce ve öğretilerin yeniden hatırlanmasına vesile olabilir. *

Hint medeniyeti, geleneğin yapısında tam anlamıyla kaynaşıp bütünleşmiş pek çok ilim geliştirmiştir. Altı ilimden (**siksâ**: fonetik; **kalpa**: ritüel; **vyâkarana**: gramer; **nirukta**: kökbilgisi (etimoloji); **chanda**: vezin; **jyotisa**: astrono-

---

(*) Nitekim edebiyat alanında da bunun belirtileri görülmektedir. Aldous Huxley'in son romanı **Island** bunun güzel bir örneğidir. **Island**'la ilgili bir tanıtma yazısı için bkz.: Enes Harman, «Ada», **Yeni Devir**, 23 Mart 1982. (çev.)

mi.) oluşan **Vedânga**'lar, Brâhmana döneminin sonunda vahyedilen Veda'ların **(sruti)** yorumu ve bütünlemesi olmak üzere ortaya çıkan «ilhâm edilmiş ilimler» **(smirti)** dir.[31] **Vedânga**'nın kelimesi kelimesine çevirisi, «Veda'nın eli - ayağı»-dır ve bu da sözkonusu ilimlerin, Vedalardaki öğretinin birer uzantısı olduğunu gösterir. **Bu** ilimlerin altında **Upaveda** (ikinci dereceden **Veda'lar)** yer alır: **Ayur - veda:** tıp; **Dhanur - veda:** askerlik (ilmi); **Gandharva - veda:** musiki; **Sthapatya - veda:** fizik ve mekanik bilgisi. Bu ilimler de, Vedalardaki ilkelerin belirli alanlara uygulanması olarak düşünülmektedir.[32] Babil, Grek ve İran kaynaklarından alınan ögeler bile bu geleneksel yapıya uydurulup eklenmiştir.

Sonra şu da var: Müslümanların ve Batılıların ilmini çok derinden etkileyen aritmetik **(vyaka - ganita)**, cebir **(bîja - ganita)** ve geometri **(rekhâganita)** ilimleri, — cebirdeki belirsizlikle metafizikteki sonsuz; ya da ilk olarak Hint aritmetiğinde kullanılan sıfır sayısıyla metafizikteki hiçlik **(shunya)** öğretisi arasındaki ilişkiden de gördüğümüz üzere — Hinduizmin ve Budizmin metafizikî ilkelerine sımsıkı bağlıdır.[33] Böylece, her düzlemde, ilimlerle geleneğin metafizikî ilkeleri arasında çok karmaşık ve çözülmez bağlar vardı. Hiçbir ilim, hiçbir zaman, geleneksel entellektüel dünyanın dışında geliştirilmemiş; tabiat hiçbir zaman din - dışına itilip, katıksız «lâyik» bir inceleme konusu yapılmamıştır.

İslâm'a baktığımızda, ilâhiyattaki düzenlemeler bakımından Hristiyanlığa daha yakın; ama

özünde öteki Doğu geleneklerinin metafizikî öğretilerine benzeyen bir marifet ya da **«sapientia»** barındıran bir dinî gelenekle karşılaşıyoruz. Birçok başka alanda olduğu gibi, bu alanda da İslâm, hem coğrafî, hem de metafizikî anlamda «orta millet»tir, Kur'an'ı Kerîm'in işaret ettiği **ümmet-i vasata**'dır. Bu nedenle, İslâm'ın entellektüel yapısı, kozmolojik öğretileri ve tabiat ilimleri, Hristiyanlık içinde uyuklamakta olan belirli imkânların uyandırılmasına çok büyük bir yardımda bulunabilir.[34]

İslâm'da, bütün bilgi ve varlık biçimlerinin ekseni sayılabilecek bir birlik **(el - tevhîd)** ilkesiyle bütünleştirilmiş, çok incelikli bir bilgi sıralaması (hiyerarşisi) vardır. Hepsi, ilke olarak vahiy kaynağından, **Kur'an-ı Kerîm**'den türetilmiş, hukuka, topluma, ilâhiyata, marifete ve metafiziğe ilişkin ilimler vardır. Daha sonra, İslâm medeniyeti içinde geliştirilen, İslâmî görüşle bütünleştirilen ve tümüyle «müslümanlaştırılan» çok incelikli felsefe, tabiat ve matematik ilimleri ortaya çıkmıştır. Bütün bilgi tabakalarında, tabiata belirli bir ışıktan bakılmıştır. Fakihler ve kelâmcılar **(mutekellîmûn)** için tabiat, beşerî davranışın arka - planıdır. Felsefeci ve ilim adamı için o, çözümlenip anlaşılması gereken bir alandır. Metafizik ve marifet düzleminde tabiat, bir murakabe konusudur; duyu - üstü gerçeklikleri yansıtan aynadır.[35]

Dahası, Taoculukta olduğu gibi, İslâm tarihi boyunca marifetle, —ya da geleneğin metafizikî boyutuyla— tabiatın incelenmesi arasında çok sıkı bir bağ olduğunu görüyoruz. İbn Sinâ, Kutbeddin Şirazî, Bahâeddin Amilî gibi pek çok

müslüman ilim adamı ya fiilen sufî, ya da entellektüel açıdan aydınlanma - marifet ekollerinden biriyle bağlantılı idiler. Çin'de olduğu gibi, İslâmda da tabiatın gözlenmesi ve hatta deney konusu yapılması, büyük ölçüde geleneğin arîf ve mistik unsurları eliyle gerçekleştirilirken mantık ve rasyonalist düşünce, tabiatın bilfiil gözlenmesinden genellikle uzak durmuştur. Onyedinci Yüzyıl biliminde görülen yabancılaşma — rasyonalizmle emprizmin birleşmesiyle eski insanlar için çok önemli olan birşeyin, manevî bir disiplin içinde kişinin kendisini de deney konusu yapmasının artık büsbütün bir kenara atılması — İslâm dünyasında hiçbir zaman görülmemiştir.[36]

İslâm'da insanla tabiat, tabiat ilimleriyle din arasındaki kopmaz bağ, bizzat **Kur'an-ı Kerîm'**-de, Logos, yani Allah'ın Sözü olan Kutsal Kitap'ta bulunabilir. Böyle olduğu için o hem dinin temeli olan vahyin kaynağıdır, hem de makrokozmik vahiy olan Kâinat'tır. O, hem kaydedilmiş Kur'an'dır **(el - Kur'an el - tedvini)**; hem de herşeyin «idea»sını ya da «arketipi»ni içinde barındıran, yaradılışın Kur'an'ıdır **(el - Kur'an el - tekvini)**. **Kur'an-ı Kerîm**'deki birimlere verilen «ayet» adının, aynı zamanda, insanların içinde ve tabiat dünyasında olup biten şeyler anlamına da gelmesinin nedeni budur.[37]

İnsana (indirilen) vahiy, yine Allah'ın bir kitabı olan kozmik vahiyden ayrılamaz. Tabiatın derin bilgisi, kutsal metnin batınî anlamının ya da tefsirî (yorum - bilgisel, **hermeneutic**) açıklamasının (te'vil) bilinmesine dayanır.[38] Eşyanın (nesnelerin) derin anlamının anahtarı **te'vil**'de, **Kur'an-ı Kerîm**'in görünen **(zâhir)** an-

lamından görünmeyen **(bâtın)** anlamına ulaşmakta yatmaktadır. Bu da, günümüzün «eleştiri»sinin tam tersi olan bir işlemdir. Philo, Ortaçağ'da St. Victor'lu Hugo, Flora'lı Joachim gibi bazı Hristiyan düşünürlerinin de, bir kutsal metnin bâtınî anlamında bilgi'nin köklerini aradığını görüyoruz. Ortodoks Hristiyan çizginin dışında, Rönesans'tan sonra Swedenborg gibi müelliflerde de bu özelliği görüyoruz. Batı'da metafizikî öğretilerin silinip bozulmasıyla büsbütün ortadan kalkan gelenek, işte bu gelenektir ve onun ortadan kalkmasıyladır ki kutsal metin saydamlığını yitirmiş, tabiat bilimlerinin ortaya attığı soruları cevaplandıramaz olmuştur. Kutsal Metin'in sadece Zâhirî anlamıyla ortalıkta kalakalan ve köktenci bir tutumdan başka sığınakları kalmayan Hristiyan ilâhiyatçılarının Ondokuzuncu Yüzyıl bilimi karşısındaki içler acısı geri çekilişleri, hafızalarda hâlâ tazeliğini korumaktadır.

İnsanla tabiatı birbirinden büsbütün ayırmamakla İslâm, bütüncül bir Kâinat görüşünü muhafaza etmiş; kozmostaki ve tabiattaki düzenin damarlarında ilâhî bağışın, bereket'in aktığına dikkati çekmiştir. İnsan aşkın ve tabiatüstü olanın peşindedir ama arka-planda, inayete ve tabiatüstüne aykırı, dindışı bir tabiat sözkonusu değildir. İnsan, tabiatın kucağında tabiatı aşmaya çalışmakta ve eğer insan onu bağımsız bir gerçeklik alanı gibi değil de, daha yüksek bir gerçekliğin aynası gibi tefekkür etmeyi öğrenir; insana birşeyler söyleyen, ona bir «haber» ulaştıran geniş bir semboller hazinesi gibi görebilirse, tabiatın kendisi de insana yardımcı olmaktadır.[39]

İslâm'a göre, insanın bu dünyada görünmesindeki maksat, eşyanın bilgisini kazanmak, Olgun İnsan **(el - insân el - kâmil)**; ilâhî isimlerin ve sıfatların yansıdığı ayna olmaktır.[40] Kovuluşundan önce insan Cennet'tedir, kadîm İnsan'dır **(el - insân el - kadîm)**; kovuluşuyla bu halini kaybetmiştir; ama kendini, tümüyle bilebileceği bir Kâinat'ın merkezinde bulduğu için tekrar eski haline de dönebilir ve eskisi gibi Olgun İnsan olabilir. Bu yüzden, hayatın kendisine sağladığı fırsatı değerlendirebilirse, kozmosun da yardımıyla onu terkedebilir.

Yaradılışının gayesi, **Rabb'in Kendisi'ni, en** mükemmel bilgi aracı olan Kâmil İnsan aracılığıyla «bilmesi»dir. Bu yüzden, insan bu dünyada çok özel bir yere sahiptir. O, öncelikle bir efendi ve bir gözcü olarak, kozmik **milieu**'nün ekseninde yer almaktadır. Herşeyin ismi ona öğretildiği için, onların hepsinin efendisidir; ama bu gücünü de, Allah'ın yeryüzündeki vekili **(halife)** ve O'nun iradesinin aracı oluşuna borçludur. İnsanın tabiata hükmetme hakkına sahip olması, İlâhî Surette yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır; Gökyüzüne başkaldırmasından değil...

Aslında insan, tabiat için bir inayet kapısıdır; manevî dünyaya etkin bir biçimde katılmakla, insan, tabiat dünyasına ışık tutmaktadır. Tabiat onun ağzıyla soluk alıp vermekte, yaşamaktadır. İnsanla tabiat arasındaki köklü ilişki sebebiyle insanın iç hali, dış düzene de yansımıştır.[41] Eğer kendisini murakabe edenler ve velîler olmasaydı tabiat kendisini aydınlatan ışıktan, ona can veren havadan yoksun kalırdı. Bu durum, insanın iç varlığı karanlığa ve kargaşaya

düştüğü zaman, neden tabiatın da uyumunu ve güzelliğini yitirip dengesizliğe ve düzensizliğe sürüklendiğini çok güzel açıklamaktadır.[42] İnsan kendisi neyse tabiatta da onu görmekte, ancak kendi varlığının çevresinde dolanmaktan kurtulup derinliklerine inebildiği zaman tabiatın derin anlamına nüfuz edebilmektedir. Kendi varlıklarının dış yüzünde, kabuğunda yaşayan insanlar, tabiatı ancak boyunduruğa vurup işe koşmaya yarayan birşey olarak inceleyebilirler. Ancak kendi varlığının iç (bâtınî) boyutuna yönelmiş olanlar tabiatı bir sembol ve saydam bir gerçeklik olarak görebilir ve onu gerçekten bilip anlayabilirler.

İşte bu tabiat ve insan anlayışından ötürü, İslâm'da tabiat hiçbir zaman dindışı sayılmamış; tabiat ilimleri hiçbir zaman — **natura naturans** unutulup da — **natura naturata** gibi görülüp incelenmemiştir. Elde bir bilgi sıralaması ve bir metafizikî öğreti olduğu için, İslâm, Batı ilmi üzerinde de derin etkileri olan pek çok ilim geliştirebilmiş ve bu ilimler, İslâm'ın entellektüel yapısını zedelememiştir. İbn Sinâ gibi bir adam bir yandan aydınlanma yoluyla bilgiyi arayan «Doğu Felsefesi»ni geliştirirken, bir yandan da hekimlik yapıyor ve Aristotelesçi felsefeyi açımlıyordu.[43] Bir Nasreddin Tûsî, hem çağının en önde gelen matematik ve astronomi alimi, hem Aristoteles felsefesinin yenileyicisi, hem de Şiî ilâhiyatı konusundaki en ünlü kitapla, tasavvuf üzerine seçkin bir risalenin yazarıdır. Onun öğrencisi Kutbeddin Şirazî, gökkuşağının nasıl oluştuğunu doğru olarak açıklayan ilk insan olabileceği gibi; Sühreverdî'nin **Hikmet el-işrak**'ını en

güzel şerheden de odur. Bu örnekler çoğaltılabilir; ama bu kadarı bile, İslâm'da ilke olarak bir bilgi sıralaması ve metafizikî bir boyut olduğunu, bu yüzden de, entellektüel istekleri karşılanan insanların, illiyet (nedensellik) konusundaki susuzluklarını — Batı'da Rönesans sırasında olduğu gibi — dindışı kaynaklardan gidermek gereğini duymadıklarını göstermeye yeter.

Aslında modern bilimin Çin'de ya da İslâm dünyasında ortaya çıkmamasının nedeni, kesinlikle, tabiatın dindışı birşey haline getirilmesine izin vermeyen metafizikî öğretinin ve geleneksel bir dinî yapının varlığıdır. Ne Needham'ın «Doğu bürokratizmi», ne de bir başka toplumsal ya da iktisadî açıklama Batı'da görülen türden bir bilimsel devrimin başka yerde görülmeyişini açıklayabilir. Gerçek neden, İslâm diyarında olsun, Hindistan'da ve Uzakdoğu'da olsun tabiatın kutsal ve manevî niteliğinin (Batı'da olduğu gibi) böylesine tahrip edilmemesi ve bu geleneklerin, entellektüel boyutta, geleneksel entellektüel çizginin dışında tümüyle «lâyik» bir tabiat biliminin ve «lâyik» bir felsefenin gelişmesine izin verecek kadar güçsüzleştirilmiş olmamasıdır.[45] Birçok bakımlardan Hristiyanlığa benzeyen İslâm, bu gerçeğin mükemmel bir örneğidir. Modern bilimin İslâm'ın bağrında gelişmemiş olması, bazılarının iddia ettikleri gibi bir çöküş belirtisi değil, İslâm'ın, tümüyle «lâyik» her tür bilgi biçimini elinin tersiyle itmesi ve «beşerî varoluşun nihaî gayesi» saydığı şeye bu tür bilgi biçimlerini bulaştırmamasıdır.

Hristiyan geleneğine geçmeden önce, tabiata bakış tarzları modern dünya için çok değerli bir bildiri taşıyan Amerikan kızılderililerinin durumuna da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Kızılderililer, özellikle bozkırda yaşayanlar, sistematik bir anlatıma kavuşturulmuş bir metafizik geliştirmemişlerdir. Buna karşılık, en somut ve en kadîm (primordial) sembollerle dile getirilmiş çok derin bir metafizikî öğretiye sahiptirler.[46] Bir tür kadîm tektanrıcı (primordial monotheist) olan kızılderili, bakîr tabiatta, ormanlarda, ağaçlarda, derelerde, gökyüzünde, kuşlarda, boğalarda, manevî dünyanın dolaysız sembollerini görüyordu. Kendisine bağışlanan çok güçlü sembolist ruhla, heryerde semavî gerçekliklerin timsallerini görüyordu. Diğer göçebeler için olduğu gibi, onun için de tabiat kutsaldı ve kızılderili yerleşik hayatın yapaylıklarını belirgin bir biçimde horgörürdü. Kızılderili için bâkir tabiat, içinde yaşayıp ibadet ettiği muhteşem bir tapınaktı. Beyaz adama karşı umutsuzca sürdürdüğü kavga, yalnızca bir hayat - sahası için değil, aynı zamanda bu kutsal sığınağı, tapınağı içindi. Onun «medeniyeti», modern dünyanın medeniyetinden öylesine bambaşka, bu medeniyete öylesine taban tabana zıttı ve içinde binlerce yıl yaşadığı tabiatı öyle bir durumda bıraktı ki, aman bu durum bozulmasın diye buralar şimdi bir «Millî Park» haline getiriliyor. İnsan, Kayalık Dağlar'da, Kızılderili yaylalarındaki izleri, yolları — Kızılderilinin üzerinde binlerce yıl gidip - geldiği o yolları — görünce, derinden derine anlıyor ki, bu «Kızılderili» dediğimiz insan, şu kara toprağa gerçekten sakınarak basmış bir insandır. Bütün

herşeyi bir kenara bıraksak, sadece bu bile Amerikan Kızılderilisinin bıraktığı mirasın, modern dünya içine ne değerli bir bildiri olduğunu göstermeye yeter. Bir gün gelir de, Hristiyanlık, Doğu dinlerinden insanları hristiyanlaştırmaya çalışmaktan vazgeçip onları **anlamaya**, onlarla entellektüel bir diyaloğa girmeye çalışırsa,[47] o zaman, özünde **philosophia perennis** olan Doğu metafiziği de, Doğulu geleneklerin (**cosmologia perennis**[48] diye de adlandırılabilecek) kozmolojik öğretileri de, Hristiyan geleneğinin unutulan ögelerinin hatırlanmasına vesile olabilirler. (Bu gelenekler,) bilimler için arka - plan oluşturabilecek manevî bir tabiat görüşünün yeniden inşasına yardımcı olabilirler. Ayrıca, Hristiyanlık tarihini, — bir kısmını yukarda sözkonusu ettiğimiz — Doğulu metafizik ve kozmolojik ilkelerinin ışığında yeniden gözden geçirirsek, Hristiyanî tabiat anlayışını teolojik açıdan canlandırmak için gerekli olan arka - plan işlevini yüklenebilecek bir tabiat incelemeleri geleneğinin var olduğunu göreceğiz.

Bu geleneğin Hristiyanlık tarihindeki birkaç temsilcisine, bu öğretilerin ışığı altında eğiliyoruz.

Ahdi Atik'te, tabiatın dinî hayat görüşünde önemli bir yer tuttuğunu gösteren belirli atıflar vardır: Hoşea'ya Rabb'in esenlik için canavarlarla ve bitkilerle ahitleşmesini ilham etmesi; ya da Nuh (Aleyhisselâm)'a temiz olup olmadıklarına (yani insanlar için yararlı olup olmadıklarına) bakmaksızın bütün hayvanları muhafaza etmesinin emredilmesi gibi...[49] Aynı şekilde, bâkir tabiat ya da yabanıl ortam, bir imtihan ve

ceza yeri olduğu kadar, bir sığınak ve tefekkür alanı ya da Cennet'in bir yansıması olarak da görülmüştür. Tabiata tefekkür, murakabe açısından bakan bu görüş ve gelenek, daha sonra Yudaizm'de hem Kabbalistik hem de Hassidim ekollerde de varlığını sürdürmüştür. İncil'de de İsa (Aleyhisselâm)'ın ölümünün ve yeniden dirilişinin tabiatın sararıp solması ve sonra yeniden çiçeklenmesi ile birlikte oluşu Mesih'in kozmik niteliğine işaret etmektedir. St. Paul, bütün mahlûkatın keffarete iştirak ettiğine inanıyordu.

Ne var ki Batı'da Kilise, ilk başlarda paganizme bir tepki olarak kendisini kuşatan dünyadan yavaş yavaş elini eteğini çekmiş ve sonunda ondan büsbütün kopmuştur. Olumlu anlamda «Cennet» ve «yabanıl ortam» tabirleri bile sadece Kilise ve daha sonraları da ayrı kurumlar olarak manastır ve üniversite için kullanılır olmuştur.[50] Giderek, Batı Kilisesi'nde esenliğin «seçmeci» niteliği daha da vurgulanmış; bâkir tabiat ve yabanıl ortam bir barış ve murakabe alanı olmaktan çok bir savaş ve çatışma alanı olarak yorumlanmaya başlamıştır. Rönesans dönemindeki coğrafî yayılma ile Yeni Dünya'nın keşfi bile bu dürtüyle gerçekleştirilmiştir.[51] Buna karşılık, Doğu Kilisesi'nde tabiata murakabe açısından bakış vurgulanmış ve çok daha merkezî bir yere yerleştirilmiştir. Tabiat manevî hayatın desteği sayılmış, bütün tabiatın esenliği paylaştığına **(apokatastasis pantôn)** ve Mesih'in ikinci gelişinde Kâinat'ı tazeleyip yeniden inşa ettiğine inanılmıştır.

İlk kilise babaları içinde, Origen, İrenaeus, «İtirafçı» Maximus, Nyssa'lı Gregori gibi, Orto-

doks teolojisinin kurulmasında çok etkili olan Grek babaları da bir tabiat teolojisi geliştirmişlerdir. Origen'le İrenaeus özellikle önemlidir, çünkü onlar Logos öğretisini sadece insana ve onun dinine değil, bütün tabiata ve bütün mahlûkata teşmil etmişlerdir. Aynı şekilde, onların izleyicileri de tabiatın manevî görüntüsüne derin ilgi duymuşlardır.[52] Buna karşılık Latin babaları, çok büyük bir çoğunlukla, tabiatla pek ilgilenmemişlerdir. Öyle ki, en ünlüleri olan St. Augustine, **Tanrı'nın Sitesi**'nde tabiatın «düşmüş» ve «henüz kurtarılmamış» olduğundan söz eder.[53]

Hristiyanlığın Kuzey Avrupa'ya sıçramasıyla, yeni bazı etnik gruplar da Hristiyanlık seline kapıldılar. Akdeniz dünyasının paganizminden çok uzaklarda yaşayan bu insanlar, tabiatın manevî değeri konusunda derin bir kavrayış sahibiydiler. Anglo - Saksonlarla Keltler, insanla tabiat arasındaki uyumun gerçekten farkındaydılar.[54] Kelt keşişleri, ilâhî bir tecelli **(theophany)** saydıkları kozmosun **theoria**'sı ya da görümü peşinde, mahlûkatla uyuma ulaşmak ümidiyle yollara düşüyorlardı. Batı'daki en güzel tabiat şiirlerinin bazıları, onların manevî arayışlarının bir ürünüdür.[55]

Latin Ortaçağı'nda tabiatın ilk eksiksiz metafizikî anlatımını gerçekleştirmek için bir Kuzeyliyi, —İncil'in bâtınî anlamı ve Areopagite Dionysus üzerine şerhler yazan; Tanrı, mahlûkat, mahlûkatın Tanrı'ya geri dönüşü konusunda yazdığı ünlü **De divisione naturae** adlı eseriyle tanınan; Dokuzuncu Yüzyıl'da yaşamış İrlandalı alim Johannes Scotus Erigena'yi— beklemek

öğretisine akılları ermeyen bazı teolog ve filozoflar, bu tür bir öğretiyi «panteistik» diye damgalayıvermeye hazırdırlar; ama Erigena, Kâinat'ın Aşkın Kaynağı'nın tam anlamıyla bilincindeydi. Ona göre, Kâinat'taki herşey Tanrı'dan geliyordu ve Mesih'le yaratılmıştı.[56] Kutsal Metinlerin başındaki, «Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı» sözü Erigena'ya göre bütün kadîm sebeplerin Mesih'te yaratılması anlamına geliyordu.[57]

Nyssa'lı Gregori'yi izleyen Erigena'nın madde anlayışına göre, madde donuk bir nicelik (kemmiyet, kantite) olmaktan ziyade, cismanî olmayan niteliklerin (keyfiyet, kalite) bir bileşimidir[58] ve bütün cismanî yapılara varlık veren, bu varlık alanını varoluşun daha yüksek düzlemlerine bağlıyan da biçim'dir. Ona göre, bütün mahlûkat tabakalarında olduğu gibi, cismanî dünyada da Teslis (Üçleme) vardır: **Essentia** (Öz, cevher); **sapientia** (fikir, düşün); **vita** (hayat, dirim)... Aynı şekilde, insanın da üçlü bir tabiatı vardır Erigena'ya göre: Akıl **(nous)**, mantık **(logos)** ve duyu **(dianoia)**.

Aslında insan manevî ve maddî yaradılışın (mahlûkatın) orta yerinde durmakta ve her iki tarafın tabiatına (fıtratına) da iştirak etmektedir. Bütün yaradılış, madde ve cisim olarak değil de, öz olarak onun içinde vardır.[59] İnsan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır; ama bir yönüyle yine de hayvandır; bu nedenle, bir yandan manevî dünya, bir yandan da hayvanî dünya onda yansımaktadır. Alınyazısı, hem maneviyât, hem de tabiat dünyasına sımsıkı bağlıdır. Bu yüzden, **Apokatastasis** ya da «nihaî ihya», manevîleşmiş tabiatın Tanrı'ya götürmesi ve hayvanlarla bit-

kiler de dahil olmak üzere herşeyin «ihya edilmesi» anlamına gelmektedir.

Erigena, bu manevî tabiat anlayışının ışığı altında, nesnelere güçlü bir sembolizm içinde bakabilmektedir. Bazı bakımlardan Tycho Brahe'nin tasavvuruna çok benzeyen astronomi anlayışında bile güneşe çok önemli bir yer vermesi; güneşin, dünyanın dönmesine sebep olan etkin güç olarak, bütün varoluşun ve canlılığın kaynağı olan sembolik tabiatından ötürüdür.[60] Erigena, ayrıca, varlık tabakalarını ve varoluş sıralamasındaki basamaklar arasındaki ilişkileri açımlayan bir öğreti de geliştirmiştir. Bu ilişkiler, Doğu'nun âlemşümûl metafizikî öğretilerine benzemektedirler.[61]

Murakabeye dayanan Hristiyanî tabiat görüşünün bir diğer yetkin örneği de Bingen'li Azize Hildegard'dır. Bir «vizyoner» olan Hildegard'ın kozmik yapıya ilişkin açıklamaları, Hildegard'ın kendisine kadar uzanan anlamlı minyatürlerle birleşmiştir.[62] Ortaçağ'ın çok önemli bir özelliği olan ilimle sanatın birleşmesi, onun eserlerinde açıkça görülebilir. Hristiyan kutsal sanatında, ancak geleneksel sanat içinde kavranabilecek renkleri ve biçimleri kullanmak suretiyle geliştirilmiş bir kozmografi ve kozmoloji olduğunu görüyoruz.[63]

Azize Hildegard'ın, Hugo'nunkine benzeyen bir tabiat görümü var: Tabiat, tümüyle Ruh âlemindedir ve Ruh tabiatın bütün oluşlarında tezahür etmektedir. Onun görümünde, Ruh, kendisine şu çok anlamlı sözlerle seslenmektedir:

«Ben, bütün hayat kıvılcımlarını yayan yüce ve ateşli gücüm. Bana ölüm yok, ama onu da-

ğıtan benim. Dört bir yanda hikmetle kolan vurup kanat çırpan benim. Çayırlara yayılan güzelliğin bağrındaki o dipdiri ve ateşli öz benim. Suda parıldar, güneşte, ayda ve yıldızlarda yanarım. Gözün göremediği rüzgârın gizemli gücü benimdir. Bütün hayat soluğunu ben beslerim. Bütün yeşilliklerde, bütün çiçeklerde ben soluk alıp veririm. Sular canlıymış gibi aktığında o Ben'imdir. Bütün dünyayı tutan şu sütunları ben yükselttim... Esen yellerin ardındaki gizli güç benim; benden kaynaklanır onlar. İnsan nasıl soluklanarak yürürse, ateş de işte öyle, benim soluğumla yanar... Bütün bunlar, içlerinde ben olduğum için, onların hayatlarından olduğum için yaşarlar. Ben hikmetim. Herşeyin kendisinden türediği, yıldırım gibi düşen sözün gümbürtüsü bendendir. Ölmesin diye herşeyin içine yayılan benim. Ben hayat'ım!»[64] Bu(tabiatın, henüz dindışına itilmeden, kutsal ve manevî haldeki bir görünümüdür. Erigena metafizikî bir tabiat öğretisi geliştirirken Azize Hildegard Hristiyan ikonografisine ve sembolizmine dayanan Hristiyanî bir kozmos görümü ortaya koymuşsa, Roger Bacon da, bunu yalnızca bir mistik olarak değil, aynı zamanda bir alîm ve deneyci olarak yapmıştır. Roger Bacon, genellikle modern bilimin öncülerinden biri ve Robert Grosseteste ile birlikte deneysel yöntemin kurucusu olarak adlandırılırken[65] onun tabiat ilimlerini tabiatüstü bilgi çerçevesinde geliştirmeye çalışmış ve matematiği sembolik olarak algılamış bir aydınlanmacı ve Pisagoryen olduğu genellikle unutulur. Roger Bacon, yalnızca tabiatla ilgili deneyler yapmakla kalmamış; kendi içinde de, Kutsal Ruh'u göz-

lemeye çalışmıştır.[66] Bacon'ın çok büyük hayranlık duyduğu müslüman İbn Sinâ'nınkine çok benzeyen bir bilgi sıralaması anlayışı vardır. Matematik ve tabiat ilimlerini, Hristiyan entellektüalitesi bağlamında geliştirmeye çalışmıştır. Onun ortaya koyduğu örneğin başkalarınca izlenmemiş olması bir talihsizliktir. Eğer R. Bacon'ı izleyenler olsaydı, belki de ne Rönesans, ne de tümüyle Hristiyanlığın dışında gelişen Onyedinci Yüzyıl bilimi hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktı ve böylece Batı medeniyetinde dinle bilim ayrılığının önüne geçilebilecekti.[67] Daha ilerde bilim diye tanınacak olan şeyin Bacon gibi «aydınlanmacı»lar ve «batıniyyeciler» tarafından değil de rasyonalist ve nominalistler tarafından geliştirilmiş olması, kaçınılmaz olarak dinle bilimin ayrılmasına yol açacaktı.

Assisi'li Aziz Fransis'de de, ermişçe bir ömür hâlesiyle kuşatılmış, tabiata saygılı bir tavır imkânının etkileyici bir örneğini görüyoruz. Onun söyleştiği kuşlar, hayvanlar arasında sürdüğü ömür, insanoğlunun tabiatla ilişki kurmasını sağlayan Hristiyan inancının somut bir örneğidir. Bu, insanla tabiat arasındaki uyumu bozan düşüş'ten önceki şartlara bir dönüştür.[68] Aziz Fransis, **Güneş'e Neşide**'sinde ve diğer pek çok ilâhide, bütün beşerî faydacılık düşüncelerinin ötesinde, tabiata katıksız murakabeyle yaklaşmanın örneğini vermektedir. Onun hayvanlarla ve hatta —yakılmadan önce ateşe seslenmesinde olduğu gibi— unsurlarla söyleşmesi, ermişlerin, tabiatın içinde soluk alıp veren Ruh'la özdeşleşerek tabiatla kurdukları yakınlığın bir sembolüdür.

Aynı şekilde, Dante'de de, ilmî, felsefî ve semavî bilginin, topyekûn Hristiyanlık yapısı içinde bütünleşmesinin yetkin bir örneğini görüyoruz. Bu, en yüksek anlamını ancak, **İlâhî Komedya**'daki gizli «yüksek» mânâyı çözebilenlerin kavrayabilecekleri bir bireşimdir. Kozmos, Hristiyanî bir kozmostur; yedi sanat, ruhun tanıması gereken varoluş tabakalarını karşılamaktadır; Araf'ın doruğundan yükseliş ise ruhun beşerî mükemmeliğinin doruklarından ya da «Kilise Sırları»ndan, insanı aşan ve «Büyük Sırlar»dan olan makamlara yükselişi sembolize etmektedir.[69] **İlâhî Komedya**, kullandığı Aristoteles'çi astronominin sembolizminden ötürü değil; gerçekliğin yapısını hem dışardan hem de insan ruhunun içinden tasvir etmesinden ötürü, bu Hristiyanî entellektüel yapısı içinde son derece değerli metafizik ve kozmoloji öğretilerini barındırmaktadır. Bu, anlatımda başvurulan sembolizmden bağımsız olarak da doğrudur. Bütün nesnelere yayılan gücün, «Güneşi ve yıldızları harekete geçiren aşk» olduğunu kavrayabilmek için, bütün kozmosu ya da varoluş tabakalarını boydan boya geçmek gerekir.

İskenderiye'den kaynaklanan ve daha sonra müslümanlar tarafından geliştirilen Hermetik - simya öğretilerini Hristiyanlığın bakış açısına uyarlayarak yerleştirenler, Dante'nin çağdaşı olan ya da onu birkaç yüzyıl arayla izleyen Hristiyan simyacılardır. Gerçek bir Hristiyan ve adeta bir ermiş olan Nicola Flamel ve Basil Valentine gibi insanlarla, simya öğretilerinin Hristiyanlıkla bağlantısı artık görmezlikten gelinemeyecek bir duruma varmıştı. Bu simyacıların yaz-

dıklarında, Hristiyan anlayışıyla içiçe girmiş engin bir tabiat öğretisini bulmak son derece anlamlıdır.

Simya, (simya metinlerinde bunlar bulunabilirse de) yeterince gelişmemiş, modern anlamda bir kimya ya da bir psikoloji değildir.[70] Simya, gerçekliğin farklı tabakaları arasındaki mütekabiliyete dayanan; manevî bir ruh ilmini temellendirebilmek için minerallerin ve metallerin sembollerinden yararlanan sembolik bir tabiî biçimler ilmidir. Simya bakımından, tabiat kutsanmıştır; simyacı da, bir «teofani», manevî gerçekliklerin bir yansıması sayılan tabiatın bekçisidir.[71] Tam anlamıyla dindışı («profan») bir kimya, ancak, simyanın kullandığı malzemenin, kutsal niteliklerinden tepeden tırnağa yoksun bırakılmasından sonra ortaya çıkabilmiştir. Bu nedenle, —nesnelerle bir başka açıdan uğraşan kimya bilimlerini görmezlikten gelmeksizin— simyanın tabiata bakışını yeniden ele geçirmek, insanoğlunun hayatı boyunca cismanî dünyada yüzyüze olduğu biçimlere, renklere ve süreçlere manevî ve sembolik özelliklerini yeniden kazandırabilir. Ortaçağ'dan sonra Hristiyan geleneğinde metafizikî bir öğretiye dayanan tabiat incelemeleri, —pek seyrek olarak da olsa— Ondokuzuncu Yüzyıl'a kadar sürdü. John Ray ve başka bazı Hristiyan tabiat tarihçileri, yine de tabiatta Rabb'in izlerini **(vestigio Dei)** araştırmayı sürdürdüler. Almanya'da son Hristiyan ariflerinden biri olan simyacı ve teozof Jacob Böhme, tabiat incelemelerinde simya geleneğini sürdürmüştür. Böhme, tabiatın iç güçlerinden, başlangıçtaki saflığıyla kadîm tabiattan söz etmiş; bunların

şimdi de her yerde, her an yürürlükte olduğunu; ama insanların nefs'lerindeki dağdağa ve karanlık yüzünden bunu göremediklerini söylemiş;[72] insanları bu kadîm ve duru tabiat görüşünü yeniden kazanmanın yollarını bulmaya çağırmıştır. Böhme'den sonra, Goethe, **Farbenlehre**'de renklerin sembolizmiyle ve tabiattaki uyumla ilgilenmeyi sürdürecektir. Bu arada, **Naturphilosophie** taraftarları, mekanistik tabiat anlayışına karşı ümitsizce savaşmaktadırlar. Ne var ki, resmî Hristiyanlık, artık bu savaşta da yüzgeri etmiştir.

Eğer insanla tabiatın karşılaşmasının tam bir felâketle sonuçlanması istenmiyorsa ,çok eskilere uzanan manevî tabiat görüşü geleneği, dayandığı metafizikî öğretilerle birlikte Hristiyanlık içinde yeniden hayat bulmalıdır. Din bilginleri ve filozoflar, tabiatın dindışına itilmesinde (profanlaştırılmasında) sorumluluk sahibidirler. En azından son birkaç yüzyıl boyunca bu işe katkıda bulunmuş; böylece Sanayi Devrimi'yle ve modern bilimlerin sayısız uygulamalarıyla tabiatın dindışına itilmesine ortam hazırlamışlardır. Bu yüzden, tabiata karşı daha kapsamlı, daha bütüncül bir tavır geliştirilmesinden de yine onlar sorumludur. Çağdaş din düşünürlerinin ve bilginlerinin çok büyük bir bölümü, tabiat konusunu bir kenara bırakıp, insanın kurtuluşunu, Allah'ın bütün diğer yaratıklarından bağımsız olarak aramaya koyulmuştur. Ne var ki, bugünkü durumda, insanın nihaî kurtuluşu şöyle dursun, yeryüzündeki varlığı bile büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Tabiatın ve diğer canlıların haklarının böylesine hiçe sayılması yüzünden, insanın

durumuna gerçekten ilgi duyanların, Hristiyanlık içinde bu eski geleneğe dönmelerinin ve Doğu metafiziğinin de yardımıyla Hristiyanlığın metafizikî öğretilerini canlandırmaya çalışmalarının tam zamanıdır. Ancak entellektüel ve metafizikî öğretilere dayanan manevî bir tabiat anlayışının canlandırılmasıyla modern bilimin uygulamalarının yol açtığı yıkım etkisiz hale getirilebilir ve bu bilimin kendisi de daha âlemşümûl bir bakış açısına kavuşturulabilir.

Üçüncü Bölümün Notları

1 «Bir metafizik öğreti, küllî bir hakikatin zihinde ete kemiğe bürünmesidir. Bir felsefe sistemi ise, kendi kendimize sorduğumuz belirli soruları çözmeye yönelik rasyonel (ussal) bir çabadır.» Bkz.: F. Schuon, **Spiritual Perspectives and Human Facts,** s. 11.

2 Doğu metafiziği konusunda bakınız: R. Guénon, **La Métaphysique orientale,** Paris, 1951.

3 L. Giles, **The Sayings of Lao Tzu,** London, 1950, s. 22. Genel olarak Çin metafizik öğretileri konusunda bkz.: Matgiogi, **La Voie métaphysique,** Paris, 1956; M. Granet, **La Pensée Chinoise,** Paris, 1934.

4 **The Sacred Books of China, The Texts of Taoism** (çev.: J. Legge) c. I, New York, 1962, s. 315 - 6.

5 J. Needham, **Science and Civilization in China,** s. II, Cambridge, 1956, s. 50. Needham, bu sözü, bilimsel natüralizme inanmanın bir kanıtı olarak yorumluyor ve hatta Lucretius'la karşılaştırıyor. Ne var ki, Helenistik - Roman natüralizmi ile, — tabiatın özünü, profanlaştırılmayan bir inayet vesilesi sayan — diğer geleneklerin tabiatçılığı (natürizm) arasında dünya kadar fark vardır.

6 **The Sayings of Lao Tzu,** s. 23.

7 Needham, **a.g.e.,** s. 36 dn.

8 **The Sacred Books of China, The Texts of Taoism,** I. Kısım, s. 342.

9 Chuang-Tzu, bilge kişilerle ilgili olarak şunları yazıyor: «Böyle adamlar, durulunca bilge (ermiş), kabarıp taşınca hükümdar olurlar. Hiçbir şey yapmazlar, ama saygı görürler; olanca sadeliklerine rağmen, mükemmellikte kimse onları geçemez. Göklerin ve Yer'in kaynağını, "Büyük Kök"ü, "Büyük Kaynak"ı apaçık anlamak... İşte buna ulaşanlar, hem Gök'le barışıktırlar, hem Yerle. Bunlar, insanlarla (da) uyum halinde olanlardır.» s. 332.

10 Zikreden: Fung Yu-Lan, **A History of Chinese Philosophy** (çev.: D. Bodde), c. I, Princeton, 1952, s. 224.

11 **The Sayings of Chuang Chou** (çev.: J. Ware), New York, 1963, s. 88.

12 Bkz.: Needham, **a.g.e.**, s. 49 vd.

13 **Aynı eser**, s. 51.

14 **The Sacred Books of China, The Texts of Taoism**, I. Kısım, s. 297-8.

15 Bu nokta, Needham tarafından bir çok yerde vurgulanmıştır: «Bu yüzden, günümüzde Taoist tapınaklar için kullanılan kelime (kuan), çok eskiden Tabiat'ın gözlenmesine verilen anlamı da somutlaştırmaktadır. Başlangıçta büyü, bakıcılık ve bilim birbirinden ayrılmadığı için Çin biliminin kökenlerini çoğunlukla Taoist çevrelerde aramamız kimseyi şaşırtmamalıdır.» «The Pattern of Nature - Mysticism and Empiricism in the Philosophy of Science, Third Century B. C. China, Tenth Century A. D. Arabia, and Seventeenth Century A. D. Europe» **Science, Medicine and History, Essays in Honor of Charles Singer** (Ed.: E. Ashworth Underwood) Londra, 1953, s. 361.

16 «Asya'da, yerinde bir adlandırmayla Şamanizm olarak adlandırılan (gelenek)le sadece Sibirya'da değil, (Bön-po biçiminde) Tibet'te, Moğolistan'da, Mançurya'da ve Kore'de de karşılaşıyoruz. Budizm-öncesi Çin geleneği de, Konfüçyüsçü ve Taocu kollarıyle, aynı ge-

lenekle bağlantılıdır. Bu durum, Japonya için de geçerlidir. Burada da Şamanizm, Japon'ca nitelikleri çok belirgin olan **Şinto** geleneğini doğurmuştur. Bütün bu öğretilerin ortak özelliği, Gök'le Yer'in birbirini bütünleyen karşıtlığı ile bir Tabiat kültüne yer vermeleridir...» Schuon, **Light on the Ancient Worlds**, s. 72.

17 Hinduizm, Doğu metafiziği ve Doğu sanatı konusunda çok yetkin bir bilimadamı olan A. K. Coomaraswamy **mâya**'yı böyle çeviriyor.

18 Bugüne kadar Hinduizm'le ilgili olarak Avrupa dillerinde yayınlanmış olan çok sayıda çalışmanın pek azı gerçek Hindu bakış açısını anlayabilmiş ve bizzat geleneğin görüşünü dile getirebilmiştir. Hinduizm'in metafizikî öğretileri ve bu geleneğin yapısı konusunda bakınız: R. Guénon, **Introduction to the Study of the Hindu Doctrines** (çev.: M. Pallis), London, 1945; R. Guénon, **Man and His Becoming, according to the Vedante** (çev.: R. Nicholson), London, 1945; F. Schuon, **The Language of the Self**; ve A. K. Coomaraswamy'nin birçok eseri; özellikle **Hinduism and Buddhism**, New York (tarihsiz). Ayrıca, M. Eliade ile H. Zimmer'in aydınlatıcı eserlerine de bakılabilir.

19 Hiç şüphesiz, Onyedinci Yüzyıl'da Hz. Musa'nın atomculuğundan sözeden ve atomcu görüşü bizzat bu peygambere bağlıyanlar gibi bazı istisnalar da vardır.

20 «Dünyaya tutsaklığın kaynağı, ben olmayanı, yani bedence duyumları, mânâları, hisleri ve bilgileri ben sanmaktır. Altı padârthanın gerçek bilgisine ve Nyaya'nın dediği gibi, delillere, bilginin nesnelerine ve çıkarsamanın öteki mantıkî kategorilerine ulaşılınca, yanlış bilgi yerle bir olur.» S. Dasgupta, **A History of Indian Philosophy**, c. I, Cambridge, 1922, s. 365.

21 Praçastapâda'nın **Padârthadharmasangraha**'sı (çev.: M. G. Jha), Allahabad, 1916, s. 13.

Aynı metinde belirtiliyor: «Burada da, yine, benzerlik vs. bilgisinin en yüksek güzelliğe ulaştırıcı bir araç

olması, böyle güzelliklere ancak kategorilerin gerçek bilgisine ulaşmakla erişilebileceğini gösterir. Çünkü, kategorilerden bağımsız olarak, sözü edilen benzerlik vs. bilgisi mümkün değildir.» s. 15.

22 **The Sacred Books of the Hindus** (ed.: B. D. Basu), c. VI, **The Vaisesika Sûtras of Kanâdâ** (çev.: Nandalal Sinha), Allahabad, 1923, s. 2.

23 «Üç türlü acının zararlı etkilerinden, bunları (acıları) ortadan kaldıracak yolları bilmek tutkusu doğar. İlk bakışta bu boşuna bir çaba gibi görünürse de, boşuna değildir. Çünkü bunlar, ne mutlaktır, ne de kalıcıdır.» **The Sankhya Karika of Iswar Krishna** (çev.: J. Davies), Calcutta, 1957, s. 6.

Bu çözümlememizi yaparken, D. Şayegan'ın Farsça çalışmasından da bir ölçüde yararlandık. Sâmkhya sistemiyle ilgili olarak bkz.: A. B. Keith, **Sâmkhya System,** Calcutta, 1949 ve B. N. Seal (Vrajendranâtha - Şila), **Positive Sciences of the Ancient Hindus,** Londra, 1915.

24 «Böylece, acının kökünü kazımanın yolu, Sâmkhya felsefesinin gerçek amacı olmaktadır.» Dasgupta, **a.g.e.,** s. 265.

25 Bu dört - yönlü bölme ile Erigena'nın **De divisione naturae**'si arasında şaşırtıcı bir benzerlik var.

26 «Ruh Tabiat'ı temâşâ edebilir ve ondan büsbütün kopabilir. Körle topalın dostluğu gibi, bu ikisinin bir araya gelmesinden de, Kâinat doğar.» **The Sankhya Karika,** s. 34.

27 **Aynı eser,** s. 67. **Tattva - Kaumudî** şerhi ayrıca şunu ekliyor: «Tıpkı nitelikli bir hizmetçinin, tam bir diğergâmlıkla efendisine hizmet etmesi gibi, Tabiat da, üç Sıfat'la donanmış olarak, hiçbir çıkar düşünmeksizin Ruh'a hizmet eder. Tabiat'ın katıksız diğergâmlığı bundan ileri gelmektedir.» Vâchaspati Misra'nın **Tattva - Kaumudî**'si (çev.: G. Jha), Bombay, 1896, s. 104.

28 Bkz.: Sir J. Woodruffe, **Introduction to Tantra Sastra**, Madras, 1956, s. 34 - 5.

29 Bkz.: M. Eliade, **Yoga, Immortality and Freedom**, New York, 1958, s. 204.

30 Bkz.: Woodruffe, **The World as Power**, Madras, 1957, s. 3.

31 Bkz.: Cultural Heritage of India, c. I, Calcutta, 1958, s. 264 vd. (V. M. Apte'nin yazdığı, **Vedanga**'larla ilgili bölüm.)

32 **Upaveda'lar** konusunda bkz.: Guénon, **Introduction to the Study of the Hindu Doctrines**, VIII. Bölüm.

33 Sıfırla kozmik tekerleğin merkezi arasındaki ilişki ve hiçlik konularında bakınız: «Kha and Other Words Denoting "Zero", in Connection with the Metaphysics of Space», **Bull. School of Oriental Studies**, c. VII, 1934, s. 487 - 97.

34 İslâm kozmoloji öğretileri konusunda bkz.: S. H. Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.** İslâmî ilimler konusunda ise bkz.: S. H. Nasr, **Science and Civilization in Islam.**

35 Bkz.: S. H. Nasr, **Islamic Studies**, Beirut, 1966, V. Bölüm («The Meaning of Nature in Various Intellectual Perspectives in Islam») ve XIII. Bölüm («Contemplation and Nature in the Perspective of Sufism»).

36 Rönesans döneminde bile, pek çok gözlemci ve araştırmacı, rasyonalist değil; Kabbala'cı, Gül - Haç'çı ve benzeri mistik ekollerle bağlantılıydı. W. Pagel, «Onyedinci Yüzyıl Tıbbî Biyolojisinde Dinî Motifler» başlıklı çalışmasında, bunu açıklıkla ortaya koymuştur. (**Bull. History of Medicine**, 1935, c. II, no: 2, s. 97 - 128; no: 3, s. 213 - 231; no: 4, s. 265 - 312. Taoculuğun durumu için bkz.: Needham, **Science and Civilization in Chine**, c. II, s. 91 vd. ve yukarıda adı geçen makale.

37 Gerçekten, Kur'an-ı Kerim'de (meâlen) şöyle buyuruluyor: «Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz.» (XLI; 53); bkz.: Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,** s. 6.

38 Bkz.: H. Corbin (S. H. Nasr ile O. Yahya'nın katkılarıyle), **Histoire de la philosophie islamique,** Paris, 1964, s. 13 - 30; H. Corbin, «L'intériorisation du sens en herménetique soufie iranienne», **Eranos Jahrbuch,** XXVI, Zurich, 1958. Ayrıca bkz.: S. H. Nasr, **Ideals and Realities of Islam,** Londra, 1966, II. Bölüm.

39 «Hiçbir şey, gölgeden başka bir şey değil. Hatta, üstteki bir dünya gölge vermeyecek olsa, aşağıdaki dünyalar bir anda eriyip gider; çünkü mahlûkattaki dünyaların her biri, kendi üstündeki dünyanın arketiplerine sımsıkı bağlı birer gölgeden başka birşey değil. Bu yüzden, herhangi bir biçimle ilgili olarak söylenebilecek en doğru söz, en nihayet, onun bir sembol olduğudur. Onun için sâlik, herhangi bir şeyi temâşâ ederken, onu, varoluşunu açıklayabilecek tek yönü olan küllilik vasfı içinde temâşâ eder.» Ebubekir Siraceddin, **The Book of Certainty,** Londra, 1952, s. 50.

40 Bu çok önemli öğreti için bkz.: Ceylî, **De l'homme universel,** (çev.: T. Burckhardt), Lyon, 1953; ve T. Burckhardt, **An Introduction to Sufi Doctrine** (çev.: D. M. Matheson), Lahore, 1959.

41 «Dinlerin öğrettiklerini düşünürken, dış dünyanın, insan ruhunun bir yansıması olduğunu hiç unutmamak gerekir...» **The Book of Certainty,** s. 32. «Dış dünyanın hâli, sadece, genel olarak insanların ruh hâllerine tekâbül etmez; dış dünyanın hâli, bir anlamda, insanların ruh hâllerine bağımlıdır da; çünkü insan, dış dünyanın efendisidir. Bu yüzden, insanın yoldan çıkması, ister istemez bütün herşeyi etkiler.» **a.g.e.,** s. 33.

42 Bir müslüman, modern sanayi toplumunun soğukluğunu ve çirkinliğini, bunun doğurduğu bunaltıyı, bu dü-

zeni kuran ve bu düzenin içinde yaşıyan insanların ruhundaki karanlığın bir yansıması olarak görür.

43 Bkz.: H. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital** (çev.: W. Trask), New York, 1961; ve S. H. Nasr, **Three Muslim Sages**, I. Bölüm; **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, s. 177 vd.

44 Bkz.: J. Needham, «Science and Society in East and West», **Centaurus**, c. 10, S. 3, 1964, s. 174 - 197.

45 Ortodoksluk'la, sadece bir dinin zahirî yorumuna uymayı değil; hem zahirî hem de batınî bakımlardan doğru öğretiye **(orthos - doxia)** sahip olmayı kastediyoruz. Bkz.: F. Schuon, «Orthodoxy and Intellectuality», **Language of the Self**, Madras, 1959, s. 1 - 14.

46 Kızılderililerin metafizik öğretileri konusunda bakınız: J. Brown, **The Sacred Pipe**, Norman, 1953; ayrıca, F. Schuon, «The Shamanism of North American Indians», **Light on the Ancient Worlds**, s. 72 - 78.

47 İslâm dünyası açısından baktığımızda, Ortaçağ'dan bu yana, birkaç istisna dışında, Hristiyanlıkla hiçbir entellektüel ilişki kurulmadığını görüyoruz.

48 Bu bitimsiz **(perennial)** kozmoloji konusunda bkz.: T. Burckhardt, **Cosmologia Perennis, Kairos**, c. VI, S. 2, 1964, s. 18 - 32.

Bu, hiç şüphesiz, anılan gelenekler arasında, tabiatın işlevi ve anlamı konusunda hiçbir fark olmadığı anlamına gelmez. Ancak tabiatın metafizik mânâsı ve temel ilkeler üzerinde yeterince mutabakat olduğu için **«cosmologia perennis»** tabirini kullanabiliyoruz.

49 Williams, **Wilderness and Paradise in Christian Thought**, «Giriş», s. X.

50 **Paradise** (cennet)'e tekabül eden kelime, (kâinatın ulu Melik'inin Bahçe'si anlamında) önceleri Kilise için, sonra daha dar anlamda örgütlenmiş manastırlar için, sonra Kilise ve manastırdan filizlenen okul, yani orta-

çağ üniversitesi için ve Yeni Dünya'da da misyoner ve dinadamı yetiştiren seminerler için kullanılmıştır.» **Aynı eser,** s. 6.

51 Bu gelişme, Williams'ın **Wilderness and Paradise**'ında ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

52 Bir Origenist olan Neo - Caesarea'lı Basil, **Hexaemeron** adlı eserinde şunları yazıyor: «Eğer onu meydana getiren ustalığı düşünecek olursan, bir tutam ot bile senin zihnini doldurmaya yeter.» Burada, Tanrı'nın elinden çıkan bir eser olarak tabiat üzerinde durulmaktadır. Bkz.: Raven, **Natural Religion and Christian Theology I, Science and Religion,** s. 47.

53 St. Augustine, eski Kilise ve daha sonraki Hristiyanlığın tabiat karşısındaki tavrı konusunda bkz.: Raven, **Aynı eser.**

54 Williams, **Paradise and Wilderness,** s. 46 vd. **Aynı eser.**

55 «Bu yüzden, Irlandalı keşişin inzivası, yalnızca, kaynayıp duran romantik bir yüreğin aranışları değildi. Bu, dünyanın, insanların özünde, onların varoluşunda yatan gerçekliğin hakkını vermek demekti: Bir bakıma, insanla mahlûkat arasında sürüp giden ontolojik, manevî bir diyalog... **Book of Kelts**'teki tasvirler gibi, manevî ve bedenî gerçekliklerin içiçe geçtiği bir diyalog... Keltik keşişlerin bazıları, Tanrı'yı nesnelerin özünde, **logoi**'da değil de **hierofanik** kozmosta gören Grek'lerle karşılaştırıldığında, **theoria phsike** arılığına belki daha çok yaklaşmışlardı. Altıncı ve Yedinci Yüzyıl'larda yaşıyan Keltik münzevilerin olağanüstü güzel, yabanıl tabiat şiirlerinin altında yatan da budur.» T. Merton, «From Pilgrimage to Crusade», **Tomorrow,** Bahar, 1965, s. 94.

56 Erigena, «Oğul, bir gibi mutlak bir de değildir, parçalar gibi çok da değildir; ama herşey nasıl birse öyle birdir, çünkü herşey O'ndandır ve O, bir'leşen, bir'de toplanan bütün güçleri kuşatan, çevirendir,» diyen İs-

kenderiyeli Clement'i izlemiştir. (**Stromata**, IV, 635. 9'-dan aktaran: H. Bett, **Johannes Scotus Erigena, a Study in Medieval Philosophy**, Cambridge, 1925, s. 32.

57 **Aynı eser**, s. 40.

58 «Nokta'nın uzayı (mekânı) duyularla değil, akılla kavranan bir uzaydır. Bu yüzden, nokta cismanî değildir ve doğru'ların başlangıcıdır; bir doğru cismanî değildir ve yüzeylerin başlangıcıdır; bir yüzey cismanî değildir ve hacimliliğin başlangıcıdır. Hacimlilik maddenin kemâlidir. Bu yüzden, madde, gerçekten cismanî olmayan niteliklerin bir bileşimidir; bütün maddî şeyleri kuran ve içeren biçimdir ve biçim de cismanî (birşey) değildir.» **Aynı eser**, s. 46.

59 «İnsan nasıl cismanî olanla ruhanî olan arasında bir orta nokta, ruhla bedenin benzersiz bir birliği ise, görünen görünmeyen bütün mahlûkatın da insanda yaratıldığını, hepsinin insanda birleştirilip uzlaştırıldığını düşünmek tabiîdir.» **Aynı eser**, s. 58.

60 Erigena'nın astronomisi konusunda bakınız: E. von Erhardt-Siebold ve R. von Erhardt, **The Astronomy of Johannes Scotus Erigena**, Baltimore, 1940 ve (yine aynı yazarlar) **Cosmology in the «Annotations in Marcianum»**, Baltimore, 1940.

61 Bkz.: G. B. Burch, **Early Medieval Philosophy**, New York, 1951 ve «The Early Christian non-dualism of Scotus Erigena», **Philosophical Quarterly**, c. 26, 1954, s. 209-214. (Burada, gerçek anlamda metafizikî olmaktan çok felsefî sayılabilecek bir açıdan bazı karşılaştırmalar yapılmaktadır.)

62 St. Hildegard'ın ilmî çalışmaları **Scivias**'ta ve **Liber divinorum operum simplicis nominis**'te bulunabilir. Bunların Luccan yazmalarında çok güzel minyatürler de vardır.

63 Kozmolojiyle dinî sanat arasında çok yakın bir ilişki vardır; bunların ikisi de, çok çeşitli form'lar arasın-

dan, belirli bir dinî veya etnik dehayı yansıtan belirli ögeleri seçerler. Bkz.: T. Burckhardt, **Von Wesen Heiliger Kunst in den Welt Religionen**, 1955. Sanatla ilişkisi açısından Hristiyan kozmografyası için bkz.: J. Baltrusaitis, **Cosmographie chrétienne dans l'art du moyen-âge**, Paris, 1939.

64 C. Singer, **Studies in the History and Method of Science**, Oxford, c. I, 1917, «The Scientific Views and Visions of Saint Hildegard», s. 33.

Hayatının sonlarına doğru, St. Hildegard şunları yazıyordu: «Ve şimdi yetmişimi aştım; ruhum, Rabb'in dileğine uyarak en yüksek göklere kanat açıyor, benden çok uzaklardaki bambaşka insanların arasına katılıyor. Oradan bakıyorum ve hâlden hâle giren bulutları, bütün mahlûkattaki değişmeleri seyrediyorum. Ama bütün bunları zahirî gözümle ve kulağımla görüp duyuyor değilim. Bunları kalbimin kuruntularından da çıkartıyor değilim... Ruhumda olup bitiyor bunlar... gözlerim açıkken... bu yüzden, beni terkettikleri zaman acı çekmiyorum...» **Aynı eser**, s. 55.

65 Bkz.: A. Crombie, **Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science**, Oxford, 1955.

66 Roger Bacon'la ilgili olarak A. E. Taylor şunları yazıyor: «Temelde, tabiî bilgiyle tabiatüstü bilgi arasında hiçbir fark yoktur. Onun teorisi şudur: bütün kesin bilgiler deneysel niteliktedir; ancak deneyler iki türlüdür: tabiî bilimlerdeki kesinliğin kaynağı olan ve dış (haricî) tabiat üzerinde yapılan deneyler; semavî şeylerin bilgisinin kaynağı olan ve Rabb'in temâşâsında kemâlini bulan, ruhî tecrübe... Bu, ruhtaki Kutsal Ruh'un eserleriyle yüzyüze gelme yolundaki tecrübedir...» **European Civilization**, c. III, Londra, 1935, s. 827.

67 F. Picanet, eğer R. Bacon'ın açtığı yoldan yürünmüş olsaydı, «ne Katolisizm'den büsbütün kopuk bir Rönesans'a meydan kalırdı, ne de teoloji, felsefe ve bilim

böylesine kanlı - bıçaklı olup birbirlerinden koparlardı,» diye yazıyor. (Aktaran: C. Raven, **Science and Religion,** s. 87.)

68 «Gerçekte hangi yollardan geçilmiş olursa olsun, hem ermişler hem de onların menkıbelerini yazanlar, insanoğlunun, ancak kadîm kutsallığını tekrar elde ettiği takdirde, ilk Cennet'teki itaatsizliğinin bu dünyanın başına sardığı azgınlıklardan kurtulabileceğini düşünmüşlerdir.» Williams, **Wilderness and Paradise, s. 42.**

69 R. Guénon, **L'Esotérisme de Dante,** Paris, (t.y.)

70 C. G. Jung'un çalışmaları, simyanın daha iyi tanınmasına ne kadar yardımcı olmuş olursa olsun, yine de, simyayı insan ruhuna görünen sembollerin aşkın ve manevî kaynaklarından büsbütün habersiz bir psikoloji ile sınırlandırdığı için yetersizdir.

71 Bkz.: Burckhardt, **Die Alchemie. Sinn und Weltbild.** (Bu eserde, Hristiyan simyacılarından örnekler verilmektedir.) Ayrıca bkz.: M. Eliade, **The Forge and the Crucible,** New York, 1956.

72 Böhme ile ilgili olarak bkz.: A. Koyré, **La Philosophie de Jacob Boehme,** Paris 1928; **Hermès,** 3, 1964 - 1965, Böhme'e ayrılan bölüm.

Dördüncü Bölüm
ÇAĞDAŞ DURUM / BAZI UYGULAMALAR

Batı'da, Hristiyanlık içinde, uygun manevî usullerle metafizik yeniden keşfedilebilir ve metafiziğe dayanan bir gelenek yeniden kurulabilirse, o zaman, hem ilâhiyatın hem de felsefenin yeniden gençleşmesi ve bilimleri yargılayıp yola sokacak bir kıstasın doğması beklenebilir. Bu onarımın ışığı altında, ilâhiyat da bir tabiat teolojisini kucaklayacak kadar genişleyebilir. Felsefe, deneysel bilimin ürünlerine dipnot olmaktan kurtulup bağımsızlığını yeniden kazanabilir; bilimin yöntemlerini, varsayımlarını yargılayıp eleştirebilir. Dahası, metafizikî öğretilerin kendileri de, bütün entellektüel çabaların çevresinde döndüğü sabit bir merkez görevini görür ve bu öğretilerin değişik alanlara uygulanması, bu alanların herbirinde izlenmesi gereken yolu belirler. Sözkonusu ilkelerin uygulanmasının ilk sonucu, değişik bilimlerin sonuç ve çıkarımlarının değerlendirilmesinde —onlara buyruk vermek anlamında değil; her bilimin hangi sınırlar içinde işlediğini ve bulgularının bu sınırların ötesinde ne anlama geldiğini göstermek anlamında— kullanılacak ölçütleri ortaya koymak ola-

bilir. Sözün kısası, elde edilecek ilk sonuç, bilimi ve uygulamalarını, yapıcı, verimli bir biçimde eleştirmekte kullanılacak araçların ortaya çıkması olabilir. Herşeyin eleştirildiği, sorguya çekildiği; sanat, edebiyat, siyaset, felsefe ve hatta din «eleştirmen»lerinin olduğu modern dünyada hiç «bilim eleştirmeni» olmaması gerçekten çok gariptir.[1] Her nasılsa bazı eleştirmenler çıktığında da, bunlar hemen saygıdeğer akademik ve bilimsel çevreden kovulmakta ve hiç de bir sanat ya da edebiyat eleştirmeniyle aynı «statü»yü paylaşmamaktadır.

Sanatın, edebiyatın, hatta siyasetle dinin birer kişisel seçim sorunu olduğu, buna karşılık bilimi, hiç kimsenin yadsıyamayacağı ya da eleştiremeyeceği «pozitif» uygulamaların geçerli kıldığı söylenebilir. Ne var ki, bu itiraz, yalnızca dinin, sanatın ve diğer «bilimsel - olmayan» alanların nesnel kurallarını ve ilkelerini görmezlikten geldiği için değil; aynı zamanda bilimin teorik yapısını, teknoloji ve mühendislikteki «pratik» uygulamaları tümüyle yanlış yorumladığı için de geçersizdir. Onsekizinci Yüzyıl'da buhar makinesini icad edenler, bugün bilimsel açıdan yanlış sayılan bir fizik teorisini kullanmışlardır.[2] Aslında, çok yakın zamanlara kadar, mucitlerin çoğu, o gün için geçerli olan bilimden de habersizdiler ve kullandıkları teoriler de yanlışlığı kanıtlanmış olan teorilerdi. Dahası, bugün bile, bir fizik ya da kimya teorisi değişebilir, ama uygulaması eskisi gibi sürer gider. Bu yüzden, uygulamalı bilimin başarısı, ilgili teorilerin yanılmaz olduğunu göstermez bize. Bilimin ve uygulama-

larının, hem bilimle ilgilenenlerin, hem de **—daha** çok — bilimsel teorilerin avamîleştirilmiş çeşitlemelerini benimseyenlerin yararlanabileceği bir biçimde, akıllı, bilinçli bir eleştirisi gerçekleştirilmelidir. Bilim felsefesi, belirli bazı durumlarda, bazı bilimsel tanımların ve yöntemlerin mantıkî tutarlılıktan yoksun olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ne var ki, bilim felsefesinin kendisi de deneysel ve çözümleyici (analitik) yöntemlerin ürünlerine tutsak olduğu için, modern bilimi bağımsız bir biçimde yargılayamaz.

Eksiksiz bir metafizikî öğretinin yeniden kurulması, gerçekliğin çeşitli düzlemlerini ve aşamalarını yeniden çizmemizi, varlığın «anatomisini» — değişik derece ve makamlarında — ortaya çıkarmamızı kolaylaştıracaktır. Batı felsefesinde gerçeklik, Descartes'la birlikte zihin ve madde'ye indirgenmiş; Malebranche, Spinoza ve hatta Leibnitz gibi daha sonraki filozoflar kuşağı aracılığıyla da, gerçekliğin böylesine çoraklaştırılması, herkesin benimsediği bir olgu olmuş ve bugüne kadar bilim, — özellikle matematiksel fizik — bu ortamda gelişmiştir. «İdealist»lerle «realist»ler arasındaki uzun tartışma, metafizikî bakış açısından, daha baştan yanlış konulmuş bir soru'yu cevaplandırma çabasından başka birşey değildir.

Gerçekliğin böyle birbirinden tümüyle bağımsız, apayrı iki töz'e indirgenmesiyle tabiat da ister istemez niceliğe (kantite) indirgenmiş ve insan makrokozmu da ruh **(spiritus)**, can **(anima)** ve beden **(corpus)**'den oluşan üçlü yapısını yitirip, hiçbir ortak yönleri olmayan, ama es-

rarengiz bir biçimde birbirine bağlanan bir zihin / beden (ikilisine) dönüştürülmüştür. Bunun gibi, psişik ve ruhî alanlarla ilgili herşey tabiat dışına sürülmüştür.

Bedenî, psişik ve ruhî bütün varoluş biçimlerini yerli yerine oturtan varlık anatomisinin yeniden keşfedilmesi, aynı zamanda, modern bilimin inkâr etmek zorunda kaldığı; ama bütün toplumun çok büyük bir ilgi duyduğu bazı olguların açıklığa kavuşturulmasına da yardımcı olacaktır. Sözgelimi, lâtif ya da psişik cevherle bağlantılı; kozmik olduğu kadar da beşerî bir bileşeni olan hadiseler, bu türden hadiselerdir. Bu düzlemdeki hadiselerin büyük bir bölümü, okkültistlerin ilgisine ve keyfine terkedilmiş durumdadır. Bu hadiseler, resmî bilimsel dünya görüşünün dışına itilmekle insan ve toplum hayatının da dışına itilmiş olmuyor. Bunların bilim tarafından kabul edilen gerçeklik alanının dışına itilmesi yüzünden hem bütün bilimsel nesnelerin kavramlaştırılması eksik kalıyor, hem de sayıları günden güne artan okkültist örgütlerin tehlikeli uygulamalarına cevaz verilmiş oluyor. Modern insanın hem kendi yapısı hem de kendisini kuşatan çevrenin yapısı çok farklı olduğu için tabiattaki psişik cevheri diğer çağların insanları kadar algılayamadığı söylenebilir. Ne var ki, (modern insan da) bu türden ne kadar çok tecrübe (deneyim, yaşantı) sahibi olursa, resmî bilim çevrelerinin sırt çevirdiği —ama sırt çevirmekle de ortadan kalkmayan ve toplum üzerindeki etkisi azalmayan— bu kategoriye o kadar çok sarılmaktadır. İnsanlık tarihinin bu sözde

en bilimsel döneminde ispirtizmacılıkla ve benzeri uğraşlarla ilgili yayınların ve derneklerin böylesine artmış olması, herhalde en azından bir düşünce kaynağı olmalıdır. Aynı şekilde, gerçeklik basamaklarının açık seçik belirlenmesi, aynı zamanda, simya, astroloji ve diğerleri gibi gerçek önemleri sembolik anlamlarında ve gerçekliğin farklı tabakalarını uyumlu bir biçimde birbirine bağlamalarında yatan geleneksel ilimlerin yeniden anlaşılır hale gelmesini de kolaylaştıracaktır. Bu metafizikî bilginin yitirilmesi, bu ilimlerin, — hem akla hem de tecrübeye aykırı olarak — hurafe gibi görülmesine yol açmıştır. Yine söyleyelim : Bu ilimlerin resmî bilimsel görüş tarafından inkâr edilmesi, hiçbir şekilde onları ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Her yıl, bunlarla ilgili olarak inanılmayacak sayıda kitap yayınlanmaktadır ve Fransa gibi rasyonalizmin kalesi olan bir ülkede bile, «okkült bilimler» üzerine her yıl yayınlanan kitapların sayısı, modern bilimin bir çok dallarında yayınlananlardan fazladır. Bu olağanüstü ilgi, söz konusu bilimlerin — gerçek niteliği çoktan unutulmuş olan— sembolik anlamını hiçe sayarak, bu, — kelimenin gerçek anlamında — hurafeyi daha da körüklemekte ve kafaları daha da karıştırmaktadır. Bilimadamları ne kadar saldırırlarsa saldırsınlar bununla başa çıkamazlar. Ancak gerçekliğin tabakalarına — ve onlara tekabül eden şeylere — ilişkin bir metafizikî bilgi bu ilimleri kendi uygun bakış açılarına yerleştirip, bu öğretilerin yalan - yanlış anlaşılmasından kaynaklanan zararları etkisiz hale getirebilir.[3]

Metafiziğin bu işlevi, onun, modern bilimlerin bütünleşebileceği bir tabiat felsefesine arka - plan oluşturma göreviyle çok yakından ilgilidir. Günümüzde kapsamlı bir tabiat felsefesi olmadığına ve kesinlikle böyle bir felsefeye ihtiyaç duyulduğuna daha önce değinmiştik. Gerçek metafizikî bilgiye dayanan bir entellektüel gelenek yeniden canlandırıldığında, bu geleneğin yapabileceği ilk iş, felsefeyi, deneyciliğin ve emprisizmin ürünü olan duyulara kölelikten kurtarmak ve sonra da tabiatın yapısını özetleyebilecek bir tabiat felsefesini ve onunla uyumlu diğer bilimleri oluşturmak olacaktır.

Bu, belirli bir bilime tepeden inme bazı sınırlamalar koymak ya da sözgelimi kimyaya tümevarım yöntemi yerine tümdengelim yöntemini zorla benimsetmek anlamına gelmez. Tersine, bunun anlamı, fizik ya da kimya gibi belirli bir bilimin bulgularını daha büyük bir bilgi şemasına yerleştirecek ve her bilimin buluşlarını bir bütün olan bilgi'yle ilişkilendirecek yekpâre bir tabiat görüşünün ortaya çıkartılmasıdır. Bugün fizik ve astronomideki teori ya da buluşlarla ilgili olarak, — bilimadamlarının aslında çoğunlukla gözönünde tuttukları sınırlılıklar ve varsayımlar hiç dikkate alınmaksızın — her türlü «felsefî» sonuca varılabilmektedir. Kant'la birlikte fizik, felsefenin kaynağı haline gelmiş ve buradan da Descartes'ın daha önceki matematisizmine çok benzeyen bir «fizikçilik» gelişmiştir. Gerçek bir tabiat felsefesi, değişik bilim dallarının vardığı sonuçların sınanabileceği bağımsız bir matris sağlayabilir bize. Böylece, bu sonuçların ne anla-

ma geldiği, bugün bilimsel teorilere ilişkin felsefî açıklamaların düştüğü yanlışlıklara düşmeden yorumlanabilir.

Metafizikî öğreti, insanın tabiat görüşüne rasyonalizmin vurduğu boyunduruğu parçalayarak bâkir tabiatın yeniden keşfedilmesine de yardımcı olabilir. Bir hakikat ve güzellik kaynağı olacak bâkir tabiatın yeniden keşfedilmesi, sadece duygusal bakımdan değil en dar anlamda entellektüel bakımdan da gereklidir. Tabiat, bugün olduğu gibi karanlık ve donuk bir gerçeklik olarak değil, manevî hayatın doğrulanması ve yardımcısı, hatta bir inayet vesilesi olarak görülmelidir.[4] Tabiat, bir kere daha Cennet'in ve —insanın yaradılışı gereği peşinden koştuğu— sürûrun nişanesi olmalıdır.[5]

Bâkir tabiatın yeniden keşfedilmesi, bireyci ve Prometheusçu insanın tabiata kaçışıyla aynı şey değildir. İnsan Gökyüzüne başkaldırdığı zaman, tabiata bile dönse, yine de kendi sınırlılıklarını beraberinde götürür. Bu sınırlılıklar, tabiatın manevî «bildirisi»yle onun arasına bir perde gererek, tabiattan yararlanmasını engeller. Beraberinde getirdikleriyle tabiatı ve dolayısıyle peşinden koştuğu şeyi tahrip eden kentlileşmiş modern insanın, bâkir tabiatı ele geçirme çabası bunun bir örneğidir. Bâkir tabiatın yeniden keşfi, teolojik açıdan, paganizme dönüş olarak da anlaşılamaz. Hristiyanlığın savaş açtığı Akdeniz dünyasının mahlûkatı putlaştıran paganizmiyle, tabiata sembolik ve manevî bir anlam gören Kuzey Avrupa halkının «tabiatçılığı» arasında derin bir fark vardır. Geleneksel ilkelerin yardımıyla bâkir tabiatın yeniden keşfedilmesi, tabiî bi-

çimlerin sembolik anlamlarının yeniden birleştirilmesi ve tabiata karşı, ne antik paganizmle ne putperestlikle ne de modern bireyci başkaldırıyla ilgisi olan manevi bir «gönül birliği»nin **(sympathia)** gelişmesi anlamına gelebilir.[6] Bu ,bir bakıma insanın kozmostaki yuvasına dönmesi demektir.[7]

Böyle bir tutum, aynı zamanda bir tabiat sevgisinin doğmasına da yardımcı olacaktır ve bu tabiat sevgisi, modern insanın, tabiata karşı bugün yürürlükte olan saldırgan ve düşmanca tutumunun tam karşıtı olan bir tutumdur. Doğrudan doğruya tabiatın kendisi sınırlı olduğu için bu sınırların sonsuza kadar zorlanamayacağını pek az kimse kavramaktadır. Şurası apaçık bir gerçek : İnsan, kendisinin altüst ettiği dengeyi yeniden kurmak için tabiatın bir tepki göstermeyeceğini sanarak, sonsuza kadar tabiatı ele geçirmeye ve onu boyunduruk altına almaya devam edemez. Manevî bir tabiat anlayışı, hiç değilse bir dereceye kadar, bu mevcut tutumu ve onunla birlikte gelen tehlikeyi yumuşatabilir ve modern dünyanın başına belâ olan bu hastalığı tedavi edebilir. Bu hastalık, tabiat düşmanlığında ve saldırganlıkta birleşen aşırı teknolojik uygulamalardan ve yürütülen savaştan kaynaklanmaktadır. Tabiat karşısındaki düpedüz düşmanca tutumun acı sonuçları bugün öylesine apaçık ortadadır ki, pek az kimse bu işe bir çözüm bulmanın gerekli olduğunu görmezlikten gelebilir. Modern tabiat bilimlerine gelince : Vahye ve akla **(intellect)** dayanan bir metafizik ve onun üzerine temellendirilen bir tabiat felsefesi, bilimsel bulgu ve varsayımların eleştirilip yeni-

den değerlendirilmesini de sağlayabilir. Modern bilim ayrıntılı bilgiyle, metafizik de nesnelerin nihaî (sonul) bilgisiyle uğraştığı için, bu ikisi birbirini tamamlayabilir. Bilimden bağımsız olduğu için metafizik, aynı zamanda, bilimin öncüllerini irdeleyebilir ve bağımsız bir eleştirmen, bir yargıç gibi davranabilir.[8]

Tabiatın kendisi; fiziğin, hem topladığı veriler hem de bu verilerin yorumlanması bakımından seçmeci olan niceliksel (kantitatif) yöntemlerle ulaştığı bilgilerin tümünden daha zengindir.[9] Fizik, Eddington'un anlattığı, belirli büyüklükte bir ağla çalışan balık - bilimleri uzmanı örneğinde olduğu gibi[10] doğrudan doğruya, dış gerçeklikten kendi yaptığı seçmelerle sınırlı olan bir tabiat bilimidir. Aynı şeklide, vardığı sonuçların deneylere dayanıyor olması da, bu sonuçların ancak sözkonusu deneylerin yapıldığı koşullarda geçerli olabileceğini gösterir. Öyleyse fizik de, diğer tabiat bilimleri gibi, nesnelere ilişkin bilimlerden **biridir**; kendi varsayımları ve sınırlamaları içinde geçerlidir; ama tabiat dünyasının geçerli **biricik** bilimi değildir. **Mümkün** tabiat bilimlerinden biridir yalnızca.[21] Fizik bize fizikî dünyaya ilişkin bazı bilgiler verir; ama özellikle insanla tabiatın bir bütün olarak ilişkisi sözkonusu olduğunda fiziğin kendi niceliksel bakışı açısından bir kenara bıraktığı nitelikler, biçimler ve uyumlar, tesadüfî ya da arızî olmak şöyle dursun, nesnelerin ontolojik kökeniyle çok yakından ilgilidir. Bu ögeleri görmezlikten gelen bir bilimin uygulamada, özellikle, başka tabiat bilimlerinin olmadığı; niceliksel bilimleri topyekûn bil-

gi şemasında lâyık oldukları yere oturtacak bir hikmet ya da **sapientia**'nın bulunmadığı bir dünyada dengesizliğe yol açmasının, kargaşa ve çirkinlik getirmesinin nedeni budur.

Bu kuşatıcı ilmin yokluğundan ötürü, hadiselerin **(phenomena)** değişik kozmik basamaklara yayıldığı ve gerçekliklerinin yalnızca bir basamakta başlayıp bitmediği, hele bu basamağın hiç de maddî gerçeklik basamağı olmadığı unutulmaktadır.[14] Bir canlı doku nasıl hem biyolojinin, hem kimyanın, hem de fiziğin; ya da bir dağ hem jeolojinin, hem jeofiziğin, hem de jeomorfolojinin inceleme konusu olabiliyorsa, aynı şekilde, her hadise de değişik bakış açılarından, değişik varoluş basamaklarında kendini ele verir. Bu nedenle, tek bir tabiat bilimi yoktur; her biri kozmik gerçekliğin **belirli bir yüzünü** gösteren ve bunu başardığı oranda geçerli olan farklı dünya tasvirleri ve görüşleri vardır. Güneşin —gerçekliğinin bir yüzü de bu olmasına rağmen— sadece akkor haline gelmiş gaz olduğunu söylemek doğru değildir. Güneşin Kâinattaki kavranabilir ilkenin sembolü olduğunu ve bunun, en az, modern astronominin bulduğu fizikî özellikler kadar, güneşin ontolojik gerçekliğinin bir yüzü olduğunu söylemek de aynı oranda doğrudur.

Bütün tabiat ilmi açısından bakıldığında, tabiatın dolaysız görünüşü, altta katı toprak, üstte mavi gök, gökkubbede düzenli hareket eden güneşle; eşyanın dolaysız görünüşüne dayanan Aristotelesci kozmoloji de, Ortaçağ kozmolojisi de, Newtoncu kozmoloji de, izafiyet teorisine dayanan dünya görüşleri de —herbiri belirli bir

açıdan — doğrudur. Matematiksel bir anlatımla, izafiyet teorisi daha genel ve daha kesindir; Newton fiziği onun içinde özel bir durumdur; Ortaçağ kozmolojisi ve fiziği ise, sadece, kabataslak, niteliksel (kalitatif) bir kestirimdir. Ama nesnelerin matematiksel yönü, herşey demek değildir. O, nesnelerin yalnızca ölçülebilir, niceliksel boyutuyla ilgilenir; her varlığı ontolojik olarak kaynağına bağlayan niteliksel (kalitatif) boyutuyla ilgilenmez. Bir dünya tasvirinin, matematiksel kesinliğe doğru gittikçe sembolik bakımdan «doğrudan»lığını biraz daha yitirmesinin, — tabiatın dolaysız görünüşünün kendi sembolizmi aracılığıyla dile getirdiği — metafizik bilgiden biraz daha uzaklaşmasının nedeni budur.[15] Yine de, fizikte herhangi bir kavramsal şema, hadiseleri tutarlı bir biçimde açıklayabildiği oranda, — bizzat nesnel gerçekliğin bir yüzüyle bağlantılı olduğundan — kendi görünen anlamını aşan bir sembolik anlama sahip demektir. Bununla birlikte şunu hiç unutmamak gerekir: Belirli bir kavramın, görünen hadiseleri matematiksel olarak açıklamada gösterdiği başarı ne kadar kesin olursa olsun, ya eşyanın dolaysız görünüşüne ya da metafizikî ilkeleri yansıtan kozmolojik öğretilere dayanan diğer dünya tasvirlerinin sembolik anlamını hiçbir şekilde geçersiz hale getirmez.

Fizikten kaynaklanan felsefelere ve genel yargılara yönelik bir eleştiri olarak, matematiksel mantığın, sanki tek mantık biçimiymiş gibi tekelleştirildiği söylenebilir. Eğer birşey matematiksel açıdan tatmin edici ise, selîm aklın ilkele-

rine ve muhayyile melekesine bağlı mantığa aykırı düşse bile, doğru kabul edilmektedir. Ama, bütün entellektüel melekeleri matematiksel mantıkla sınırlamak ve geri kalanların tümünü görmezlikten gelmek için en küçük bir neden bile yok. Modern felsefenin fiziğe böylesine yaslanmasının ve fiziğin kendi içinde bu kadar çok genellemeye gidilmesinin altında, Kartezyen felsefenin matematiksel fiziğe soktuğu, çağdaş bilimin de biraz daha beslediği bilinçsiz matematisizm yatmaktadır. Hem mikrofizikte hem de astrofizikte artık nesnel gerçeklikle dolaysız ilişki kurmak diye birşey sözkonusu değildir; maddenin yapısını çözümlemenin aracı, sadece soyut matematiksel modellerdir artık...

Yalnızca matematiksel ölçütlere dayanan madde kavramı, modern fizikte bile, felsefe ve metafizik açısından anlamsız ve bazı hallerde kendi içinde çelişkili sonuçlara yol açmaktadır. Katıksız matematiksel fizik, böyle konularla hiç ilgilenmemek gibi bir «ayrıcalığa» sahip olabilir; ama bütün bir tabiat bilimi için, özellikle fizikten kaynaklanan dünya görüşünün genellemeleri açısından, bu soruların büyük önemi vardır. Sözgelimi, çoğunlukla enerji sahibi olan, belirli nitelikler taşıyan, ama boşlukta hareket eden güç alanlarından ya da dalgalardan sözedilir. Şimdi, matematiksel olarak böyle bir model bazı ölçümleri temellendirmede işe yarayabilir, ama fizik bakımından, belirli özellikler sergileyen «total» bir boşluğu kabul edemezsiniz. Boşluk, yokluktur; olmayan birşeyin birşeyler sergilemesi de imkânsızdır.[16] Aynı şekilde, atom - altı düz-

lemde görülen süreksizlik, Planck sabitesinin taşıdığı büyük önemle birlikte, tabiattaki pek çok başka hadisenin, özellikle ışığın zorunlu kıldığı bir süreklilik alt-katmanını geçersiz hale getirmez. Işığın birbiriyle çelişen ikili tabiatı, bir yandan altta geleneksel kozmolojinin «esîr» dediği bir süreklilik temeli olduğunu gösterirken, bir yandan da onun belirsizliğinden ötürü, bir süreksizlik boyutu göstermektedir. Konuyla ilgili ilkelere bir göz attığımızda bugün bu alanda sürüp giden tartışmaların, Ortaçağ'da ve Antikite'de madde-biçimciliği **(hylemorphism)** savunanlarla atomizmi savunanların yaptıkları tartışmalardan çok farklı olmadığını görürüz.

Bunun gibi, izafiyet teorisinde ışığın mutlak hızından ve zaman/mekân yapısının ona bağımlı oluşundan sözedilir. Lorenz dönüşümleri ve Einstein'ın genellemeleri matematiksel açıdan ne kadar tatmin edici olurlarsa olsunlar bu teorinin «zaman», «mekân» (uzay) kavramlarını, «aynı zamanda oluş» nosyonunu ve diğer yönlerini, fizik gerçekliğin yapısına ilişkin tek —ve başka bütün açıklamaları geçersiz kılan— açıklama biçimi olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Kendisinden yola çıktığımız Öklid'çi uzay, yalnızca Öklidci-olmayan geometrilerin bir yaklaşığı(takribi) ya da bir özel durumu olarak değil, onlardan bağımsız olarak da geçerliliğini ve gerçekliğini korumaktadır. Aynı şekilde, dolaysız kavrayışımıza dayanan zaman ve uzay kavramları, yalnızca yaklaşık olarak değil; kesinlikle ve tümüyle geçerlidir. Soyut zaman/mekân yapısı, bunların uzantısı olup, fizikî gerçekliğin ne oldu-

ğu üzerine, belirli öncüllere dayanan bir dizi düşüncenin sonucudur. Bunların tümünde, metafizikî ve bağımsız bir tabiat felsefesi fizik teorilerini geçersiz kılmaz, onların tam olarak ne anlama geldiklerini gösterir. Metafizik ile bağımsız bir tabiat felsefesi, çok soyut, matematiksel modern fizik modellerinin bir kenara bıraktığı fizik dünyadaki bazı ögelerin gerçekliğine işaret edebilir. Dahası, bunlar, kuvantum mekaniğinin, izafiyet teorisinin ve çekirdek fiziğinin — hiç şüphesiz — fizikî dünyanın bir boyutuyla ilgilendiği gerçeğine işaret etmekle birlikte, bunların çizdiği tablonun fizikî gerçekliğin tamamı olmadığını, onun ancak en niceliksel, en nesnel boyutu olduğunu da gösterebilirler. Üstelik, maddenin bu niceliksel çözümlemesi sonuna kadar götürüldüğünde, karşımıza düzensizlik ve dağılma çıkmakta, Ortaçağ filozoflarının **materia prima** (kadîm madde) adını verdikleri şeyin sınırına ulaşılmaktadır. Termonükleer silâhların patlamasına eşlik eden düzensizlik ve dağılma, aslında bu gerçeğe işaret etmektedir.

Metafizik, bilim adamlarının büyük bir iştiyakla toplayıp bir düzene koydukları **olguları** ve bu olguları anlamlı bir örüntü **(pattern)** içinde birleştirmeye yarayan — pek çok kanıtlanmamış — **varsayımları** dikkatle birbirinden ayırabilir. Bütüncül bir nesneler bilimi, bu varsayımları ve varsayımların sonuçlarını yargılayabilir. Metafizik, modern bilimin kendisiyle karşılaştırılabileceği ve yargılanabileceği bir «standard» oluşturabilir;[17] bilimin avamîleştirilmesini ve bunun üzerine inşâ edilen «popüler» felsefeleri ve

bunlara ek olarak da bilimlerin kendi iç çelişkilerini eleştirebilir. Üstelik, bu sadece fizikte değil, bütün bilimlerde, —fizikte yapılanlardan daha kaba kestirimlerin kanıtlanmış bilimsel gerçekler gibi sunulduğu— biyolojide ve psikolojide de yapılabilir.

Geleneksel ilimlerin ve sembollerin, Jungcu yorumlarındaki yanlışların kesinlikle gösterilmesi gerektiği halde, psikolojiye ve onun yanlışlıklarıyla yetersizliklerine burada girmiyoruz.[18] Ne var ki, biyoloji alanında, çağımızda moda olan ve astronomiden tarihe kadar bütün bilim dallarını hakimiyeti altına alan evrim teorisine değinmeden geçemeyiz. Artık şu ya da bu kabilenin ya da toplumun evriminden söz eder gibi, galaksilerin evriminden söz etmeye de alıştık. Aslında, belirli bir bilim dalıyla ilgili bir teorinin böylesine yaygın bir biçimde benimsenmesi pek az görülen bir olaydır. Bunun nedeni, belki de, evrim teorisinin avamîleştirilmiş bir bilimsel teori olmasından çok, biyoloji alanına giren genel bir eğilim olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Bu nedenledir ki, evrim teorisi, çok geçmeden yararlı bir bilimsel varsayım olmaktan çok bir dogma olarak benimsenivermiştir.

Metafizik açısından, bir tür'ün gerçekliği yalnızca maddî belirtilerinden ibaret değildir. Başka şeyler gibi, bir tür de, maddeden bağımsız olan temel gerçekliği, büründüğü maddî **form**'a indirgenip tüketilemeyecek bir «idea»dır. Bir tür bir başka türe «evrilemez»; çünkü her tür diğerlerinden **nitelikçe** —mahiyet itibariyle— farklı, bağımsız bir gerçekliktir. Genel anlamda nitelik

alanında olduğu gibi, tek tek de her nitelik —maddî olarak (renkler örneğinde olduğu gibi) başka nitelikler tarafından üretilmiş olsa bile— bağımsız bir gerçekliktir. (Bir renk, başka iki rengin karıştırılmasıyla elde edilmiş olsa bile, kendi başına yeni ve bağımsız bir niteliktir.) Türler sözkonusu olduğunda, metafizikî bakış açısından bunlar, nihaî olarak, —belirli bir kozmik anda nesnel dünyada beliren ve nesnel dünyadaki geçmişleri, tarihleri ne olursa olsun, gerçeklikleri bir başka varlık tabakasında olan —İlâhî Zihin'deki pek çok «idea»lardır.

Hepsinden önemlisi, metafizik —ve aynı zamanda mantık—, daha büyük olanın daha küçük olandan çıkmasını kabul edemez. Büyük olan, şu ya da bu şekilde **zaten orada** olmalıdır. Hareket ettirende **önceden** bir güç birikimi olmadıkça, bir nesneyi yerçekimine rağmen kaldırmak —fizikî anlamda— nasıl mümkün değilse, maddeyi öncelemeyen bir bilinç ya da ruh da, maddenin evrimiyle ortaya çıkamaz.

Metafizikî bakış açısından bir etki, kendisini doğuran sebepten bağımsız olarak ele alınamaz. Dünya, bir bütün olarak, hiçbir zaman Yaratıcı'sından ayrılamaz ve bütün geleneksel öğretilerin öne sürdükleri sürekli (kesintisiz) yaratış ya da yaratış silsilelerini yadsımak için hiçbir mantıkî ya da felsefî neden yoktur. Metafizikî anlayış, en azından, sık sık unutulan şu gerçeğin açıklığa kavuşmasına yardımcı olabilir: Evrim teorisinin böylesine geçerliymiş gibi benimsenmesi, Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupasının yaygın felsefî havasından kay-

naklanan, ilerlemeye imân etme; yarattıklarından elini çekmiş bir Yaratıcı inancını savunan Deizm; gerçekliğin zihin ve madde diye iki düzleme indirgenmesi... türünden çeşitli bilim - dışı etkenlerden ötürüdür. Evrim teorisi, ancak bu tür inançlar sayesinde «rasyonel» görünebilir; ancak, varlığın pek çok farklı tabakalardan oluştuğunu büsbütün unutmuş, tabiatı tümüyle cismanî dünyaya indirgeyip bütün diğer varlık tabakalarıyla ilgisini kesmiş bir dünyada böylesine kolay benimsenebilirdi.

İşte bu geçmişin ışığında biyologlar ve jeologlar evrim teorisini savunmaya başlamışlar[19] ve bu teorinin de, herhangi bir bilimsel varsayım gibi metodolojik ve bilimsel bir süzgeçten geçirilmesine genellikle yanaşmamışlardır.[20] Bu konuda yazılan kitapların büyük bir çoğunluğunda, olgular, evrim teorisini artık tümüyle yerleşmiş bir gerçekmiş gibi gösterecek biçimde kurgulanmaktadır. Evrim teorisine karşı çıkan saygıdeğer ilim adamlarının görüşlerine pek az yer verilmektedir; çünkü biyoloji ve jeoloji çevrelerinde evrim, başka bilimlerde hiç görülmemiş bir «statü»ye oturtulmuştur.

Ne var ki, bilimsel çevrelerde evrim teorisine karşı muhalefet sürüp gitmektedir ve bu muhalefet son birkaç yılda daha da artmıştır. Muhalifler, yalnızca, Ondokuzuncu Yüzyıl'da Darwinci evrime karşı çıkan Louis Agassiz gibi tabiat alimleri ve biyologlardan ibaret değildir. Bounoure, Bertrand - Sernet, Collins, Clark, Caullery, Lemoine, Dewar, Grant - Watson ve birçok başka çağdaş bilim adamı da Darwinci evrime

karşı çıkmaktadırlar.[21] Bu adamların öne sürdükleri karşı - tezler tümüyle bilimsel niteliktedir; teolojik veya metafizik nitelikte değil... En başta, Lemoine ve diğerlerinin öne sürdükleri, evrimcilerin kullandıkları palaeontolojik kanıtların evrim teorisiyle çelişen[22] kanıtlar olduğu, bunların tam ters yönde kullanılabileceği[23] tezi gelmektedir.

Jeolojik bulgular, — bazı evrimcilerin «evrim kuvantumu» (**tachy - genesis**) teorisiyle açıklamaya çalıştıkları; Teilhard de Chardin'in «türlerin sistematik olarak bastırılması» dediği, apansız yeni tür «patlamaları» olduğunu göstermektedir. Ancak, ne «evrim kuvantumu» teorisi, ne de «türlerin sistematik olarak bastırılması» tezi bilimsel eleştiriler karşısında tutunabilmektedir. Evrim teorisinin tersine, her yeni tür, hayat sahnesine birdenbire ve geniş bir alanı kaplayacak biçimde çıkmaktadır.[24] Yerleşmiş bir gerçek olarak öne sürülen, «jeolojik kalıntılarda fauna'ların (bir bölgeye veya bir kıtaya veya bir jeoloji devrine ait hayvanların tümü) bir sıra izlediği tezi de bir türün evrim yoluyla bir başka türe dönüştüğünü kanıtlamamaktadır, çünkü her **fauna**, bütün temel özellikleriyle birdenbire ortaya çıkmaktadır.[25]

Bazı bilim adamları, önde gelen zoolojik türlerin birbirinden bağımsız olduklarını ve palaeontolojik kalıntılarda hiç de özel bir yere sahip olmadıklarını göstermişlerdir.[26] Biyologların, bir dönüşüm süreci olarak tanımladıkları birkaç olayın, özünde en azından mucizevî diyebileceğimiz bazı engellerle bir arada olduğu ortaya çık-

mıştır.[27] İlk defa Haeckel tarafından çizilen ve şimdi biyoloji kitaplarının en «tutulan», en gözde dayanaklarından olan biyolojik «soy ağaçları»nın nasıl apaçık çelişkilerle dolu oldukları, nasıl bilimsel kanıtlardan çok fantezilere dayandıkları gösterilmiştir.

Bunlar ve başka pek çok karşı - tezler, bugün ortalıkta esen «düşünsel hava»dan ötürü seslerini tam olarak duyuramayan, bir biyolog ve jeolog azınlığı tarafından öne sürülmüştür. Bütün evrim teorisinde ve onun uzantılarında, nesnel olan ögelerle öznel olan ögelerin sınırı kesin olarak çizilmiş değildir. Bir dogma olarak benimsendiği için, evrim, kendisine aykırı düşen biyolojik örnekler hiç hesaba katılmaksızın savunulmaktadır. Aynı şekilde, evrimci varsayımla **entropi** yasasının çatışmasına; ve **entropi** yasasının ışığında bütün cismanî Kâinat'ın adım adım çözüldüğünü öne süren diğer bilim adamlarına, en mantıkî ve en bilimsel görünümlü genel evrimci açıklamalarda bile hiç değinilmemektedir. En önemlisi, bizim içinde yaşadığımız dünyada, tek bir evrim olayının bile gözlenmediğine değinmek gereğini pek az kişi duymaktadır.[29] Bir türün başka bir türe dönüştüğünü göstermek için yapılan laboratuvar deneylerinin de bir teki bile başarılı olmamıştır.[30] Üstüne üstlük, birinci jeolojik zamandan beri hiç evrim geçirmemiş (yaşayan) türler var! Bizi kuşatan canlılar âlemiyle ilgili gerçekten bilimsel bir önerme söylememiz gerekseydi, aslında, tabiatın karşımıza sabit, değişmeyen, ama zaman zaman ölüp ortadan kalkan türler çıkardığını söylememiz gerekecekti.[31]

Evrim teorisine yöneltilen bu bilimsel eleştirileri, burada, biyolojiyle ilgili bir tartışma açmak için değil, bilimsel gerçeklerle onların altında yatan felsefî varsayımları birbirinden ayırmak için tekrarladık. Metafiziğin yeniden keşfedilmesi, özellikle bu konuyla çok yakından ilgilidir. Bu gerçekleştiği takdirde, sözkonusu felsefî engel ortadan kalkacak; biyolojik ve jeolojik olgular, diğer bilimlerde olduğu gibi, karşı çıkılamaz bir dogmaymışçasına evrime yaslanmadan tartışılabilecektir. Dahası, — bunun gerçekleşmesi — evrimci teorinin başka alanlarda olur - olmaz kullanılmasını önleyecektir. Bu öylesine yaygın bir uygulamadır ki, birbiriyle taban tabana zıt felsefî görüşler bile, evrim teorisini kendi «bilimsel» gerekçeleri gibi kullanabilmektedirler.[32] Bu, özellikle insanla tabiatın karşılaşması sözkonusu olduğunda önem kazanmaktadır; çünkü bu türden sözde - felsefeler (insanı uzun bir mücadeleden muzaffer çıktığı için herşeyi hâkimiyeti altına alma, herşeye boyunduruk vurma hakkına sahip bir varlık gibi göstererek veya tabiatın — bütünüyle kendi dışında, kesintisiz bir gerçekliği yansıtıyor olmaktan kaynaklanan — manevî anlamını ortadan kaldırarak) insanla tabiat arasındaki uyumu bozmaktadırlar.

Sözde - felsefeler, dinî unsurlarla işbirliğine kalkışıp, kendilerini dinle bilimin bir sentezi ya da — aslında belirli bir felsefî tavır tarafından desteklenen bir varsayımdan başka birşey olmayan — «bilimsel» gerçeklere dayanan bir «din» gibi takdim etmeye yeltendiklerinde daha da tehlikeli olmaktadırlar. Evrim teorisine yaslanan ve

tam anlamıyla bir sözde - metafizik örneği olan Teilhard de Chardin «olayı» bu türden maceraların en sonuncusudur ve bizim daha önceki bölümlerde tartıştığımız manevî tabiat görüşünün anti - tezi durumundadır.

Fizikte olduğu gibi, biyolojide de şiddetle ihtiyaç duyduğumuz şey, biyolojinin kendisinden ve hatta fizikten büsbütün soyutlanması imkânsız olan bir tabiat felsefesidir. Teleolojiyle mekanisizm arasındaki tartışma, fizikten kaynaklanan ve bütün hayat bilimlerine zorla benimsetilen âtıl tabiat görüşünü apaçık göstermektedir. Bu yüzden, pek çok kalburüstü biyolog, mekanistik teze karşı çıkmış ve teleolojinin bütün hayatî süreçlerdeki yerini vurgulamışlardır.[33] Biyolojinin öteki sorunlarında da güçlüklerle karşılaşılmıştır çünkü (yürürlükteki) felsefî varsayımlar, fiziğin gözlükleriyle görülen bir dünyanın varsayımlarıdır. Henüz, biyolojinin de hakkını veren bir biyoloji felsefesi — fizikte olduğu kadarıyle bile — yoktur.[34] Niceliklerle uğraşan bilimlerden daha çok, biyolojide, hayatın niteliklerini ve aldığı (farklı) biçimleri tesadüf gibi görmeyen ve onlara ontolojik bir «statü» kazandıran bir gerçeklik anlayışına ihtiyaç vardır. Böyle bir anlayış, gerekçesini ancak nihaî hakikat ilminde, yani metafizikte bulabilir. Metazifikî öğretiler, aynı zamanda, biyoloji teorilerindeki yanlış çıkarsamaların (istidlâl) — özellikle de evrim teorisinden yapılanların — bertaraf edilmelerine de yardımcı olabilirler. Günümüzde, özellikle Doğu'da kendi dinî ilkelerine ve bu ilkelere dayanan toplumsal yapılarına sadık kalan insan toplulukları hâ-

lâ vardır; ve bu insanlara, evrimin eşyanın tabiatından kaynaklandığı, kaçınılmaz olduğu, bu yüzden de evrimleşmeleri ve değişmeleri gerektiği söyleniyor. Biyolojinin bulguları daha tarafsız bir gözle değerlendirildiğinde görülecektir ki, yeryüzünde varolalı beri insanın hayatı ve tabiî çevresi hiçbir biçimde evrim geçirmemiş ve değişmemiştir. Hep aynı hayvanlar bitkiler doğmakta, büyümekte, zeval bulup ölmektedir. Bunun tek istisnası, kendisinin evrim sürecine tâbi olduğuna inanan çağdaş insan tarafından nesli tüketilen talihsiz türlerdir. İnsan topluluklarının ortaya çıktığı, değiştiği ve yıkıldığı inkâr edilemez bir olgu olarak öne sürülebilirse de bu süreçte evrim geçirmeyen bir öge varsa o da tabiatın kendisidir. İnsan soyunun sözde ilerleyip evrimleşmesi, kozmik ve tabiî süreçlerin kaçınılmaz bir sonucu olmak şöyle dursun, insanın içinde yaşadığı tabiî çevrenin dolaysız yaşayışına taban tabana zıttır. Bu çevrenin hareketi evrimsel değil, çevrimseldir (**cyclic**, devrî) ve bu hareket, çevrimsel değişmeler yoluyla aynı kalıcı formları ortaya çıkartır.[35] İlerlemeye ve evrime inanan çağdaş insanın tabiatla ilişkilerinde başgösteren çok ciddî bunalımın sebeplerinden biri, belki de, onun bu evrimci inançlarının ve bu inançların bütün dinî, siyasî, iktisadî ve toplumsal sonuçlarının, onu çevreleyen ama onun kendi eseri olmayan gerçeklik düzlemindeki —yani bâkir tabiattaki— hayatla ve onun bağrında yeşeren bütün hayatî **form**'larla uyuşmamasıdır. Metafizikî ilkelerin kimya, jeoloji, astronomi ya da matematik[36] gibi diğer bilimlere uygulanması, yukarıda kısaca de-

ğindiğimiz üzere, hem kuşatıcı bir **matriks**; hem de, varsayımlarla olguları, bilimsel buluşlarla onların sözde - felsefî uyarlamalarını birbirinden ayırmamıza yarayacak kıstaslar sağlayan bir çizgide sürdürülebilir. Ancak, fizik ve biyolojiyle ilgili olarak verdiğimiz örnekler, nasıl bir ilke kasdettiğimizi bu kısa sunuş içinde göstermeye yetecektir. Her bir durumda, metafizikî bilginin kaynağı deneysel bilim değildir. Metafizikî bilgi, her bilim için genel bir arka - plan oluşturan ve her bilim dalındaki buluşların küllî ve sembolik anlamına ışık tutan toplayıcı ilim işlevini görmektedir. Tek tek bilimler, kendi kendilerine çizdikleri sınırlar nedeniyle, olayların ve olguların sembolik değeriyle değil de yalnızca olgularla, genellemelerle ve bunlara dayanan zihnî kurgularla uğraştıkları için bunu yapamazlar.

Bu alanda metafizik çok değerli bir başka hizmet de görebilir: Metafizikî bilginin kaybedilmesiyle anlamsız duruma düşen geleneksel tabiat ilimlerinin gerçek değerini gün ışığına çıkartmak... Ancak, farklı varlık tabakaları ve kozmik mütekabiliyet öğretisinin ve sembolizminin yeniden keşfedilmesiyle simya veya astroloji gibi ilimlerin gerçek anlamları aydınlığa kavuşturulabilir. Modern insanın, artık güneşte veya gökyüzünde Tanrı'yı «göremeyeceği» iddiası doğru değildir. Eğer bununla çağdaş insanın gözlerini bu boyuta kapadığı belirtilmek isteniyorsa, o başka... Yoksa, gerçekliğin yapısı değişmiş değildir. Değişen sadece insanın onu görüşüdür. İnsan istediği kadar uzayın derinliklerine, atomun çekirdeğine ulaşsın, metafizikî öğretilerin

ve onların uzantısı olan geleneksel kozmolojik ilimlerin gösterdikleri gerçekliğin yapısı hep aynıdır. Maddî, cismanî varoluş alanında, modern bilimsel bilginin kapsamı, galaksiler sözkonusu olduğunda bile «afakî»dir; bu yüzden de diğer varoluş alanlarını hiçbir biçimde etkilemez. Dahası, maddî şeylere ilişkin bu yaygın bilginin kendisi de, kozmosa ilişkin geleneksel ilimlerin sağlayacağı sentetik kozmolojik bilgiye ihtiyaç duyar. İnsan zihni, Sonsuz ve Mutlak olanı kesinlikle bilebilecek bir yapıdadır; belirsiz ve göreli olanı değil... Yalnızca maddî dünyayla ilgilenen bilgi, aslında belirsiz olanla, ya da en azından onun niceliksel (kantitatif) boyutuyla, yani Hinduların kozmik labirent ya da **mâya**, Budistlerin de **samsâra** dedikleri şeyle uğraşmaktadır. Bütün diğer bilgiler gibi meşrû olmakla birlikte, bu tarz bir bilim, ancak Mutlak ve Sonsuz olanı merkez alan bir ilim çerçevesinde geliştirilebildiği takdirde bütüncül olabilir ve ancak bu yolla, bu sabit merkezden yola çıkarak çevreyi ve bugün modern bilimlerin ilgilendikleri göreli (izafî) alanı tanımlayabilir. Bu işte, metafizikî bilgi aracılığıyla tekrar canlanıp anlam kazanan kozmolojik ilimler, — modern bilimlerle metafizikî öğretiler arasında bir bağlantı kurarak — hayatî bir rol oynayabilirler; tabiatla ilgili modern bilimsel bilgiyle, — kozmik tezahürün ötesindeki gerçeklerle uğraşan — «marifet» arasında bir köprü görevi görebilirler.

Ne var ki, geleneksel ilimlerin böyle yeniden canlandırılması, sembolizmin gerçek manâsının yeniden keşfedilmesine ve modern insanın, man-

tığın ya da matematiğin dilini öğrendiği gibi sembolizmin dilini öğrenmesine bağlıdır. Bu yüzyıl, mitos ve sembolün öneminin yeniden öğrenilmesine tanık oldu ama bu olgunun teoloji, bilim ve hatta sanat üzerinde bugüne kadar pek büyük bir etkisi olmadı.[37] Modern insan sembollerin manâsını pek az anlamakta ve «tefrik edici bilgi»ye sahip olmadığı için, şeytanî biçim ve işaretlerle aşkın ve aydınlık sembolleri birbirine karıştırmaktadır. Sembolik denilen şiir ve resimlerin çoğu ile — sembollerin kökenlerini, belirli bir etnik grubun ya da kültürün çöp sepetine benzeyen kollektif - bilinçdışı'nda arayan — Jungcu çalışmalar bu gerçeğe işaret etmektedirler.

Bizim düşündüğümüz, kelimenin gerçek anlamıyla sembolizm, kozmosun kutsal niteliğine kavuşturulması süreciyle ilgili bir kavramdır. İnsan, kendisini kuşatan kozmik çevreyi semboller aracılığıyla anlamlandırabilir.[38] Nesnel gerçekliğin kutsallığını görünür hale getiren semboldür. Aslında, nesnel gerçeklik dediğimiz ne varsa kutsaldır ve onu aşan, onun ötesinde uzanan bir gerçekliğin sembolüdür.[39] Yalnızca Kaynak veya Bir, tümüyle gerçektir; tümüyle Kendisi'dir ve Kendisi'nden başka birşeyin sembolü değildir. Ondan başka herşey, kendisini aşan bir varlık tabakasının sembolüdür. Hatta çağdaş insanın hissettiği boşluk ve hiçliğin de, bütün nitelikleri bağışlayan ve sonra hepsini tekrar Kendisi'ne geri alan Rabb'in aşkınlığının bir sembolü olduğu da söylenebilir. Profanın (din - dışı'nın) kendisi de dinî bir gerçekliği sembolize eder. Ne var ki, insanın, her durumun özünde var olan sem-

bolik anlamı bulup çıkartabilmesi için sembolizmin bilgisine ve ilkelerine vâkıf olması gerekir.

Aslında, sembolizmin anlamını (biçimlerin, renklerin, bizi kuşatan herşeyin sembolik anlamlarını) bütünüyle kavramak demek, bir bakıma, heryerde Rabb'i görmek, böylece herşeyi kutsal kılmak demektir. Bu yüzden, sembolizmi anlayabilmek, metafizikî uyanıklığa ve bütün sembollerin kaynağı olan Saf Varlık'la uyum içinde olmaya bağlıdır.[40] Bu da, kelimenin en derin anlamında bir eğitimden geçmeyi; insanı kuşatan dünyanın saydam yapısını ve her kozmik durumda var olan aşkın boyutu görebilecek bir biçimde yeniden - yönlendirme'yi gerektirir.

İnsanlara sembolleri bu şekilde anlamayı öğretmek, nesnelerin gündelik hayattaki gerçeklik boyutlarını görmezlikten gelmek değildir. Bu, nesnelerin duyumsanabilir niteliklerinden ve niceliksel (kantitatif) yönlerinden (ki modern bilimin uğraştıkları işte bunlardır) çok daha gerçek ve onların varoluşsal (egzistansiyal) köklerine çok daha sıkı bir biçimde bağlanmış bir yönüne ilişkin bir bilgidir. «Ağaç»ın «çok çeşitli varlık tabakaları»nın; «dağ»ın, «Kâinat»ın; «güneş»in de «Kâinat'ın kavranabilir ilkesi»nin sembolleri olduklarını söylemek, hiçbir şekilde botaniğin, jeolojinin veya astronominin buluşlarını bir kenara itmek anlamına gelmez. Ama eğer tabiatın tekrar bir manâ taşıması ve insan - tabiat ilişkisinde bugün yüzyüze geldiğimiz türden felâketlerin ortaya çıkmaması isteniyorsa, bu sembolik bilginin, şairane bir fantezi olarak değil de, nesnelerin ontolojik kökenine bağlı bir

ilim olarak sunulması gerekir. Ağacın veya dağın sembolik yapıları, ağacın kabuğu, dağın granit kayaları kadar onlara bitişiktir. Ağaç kabuğunun veya granit kayaların özellikleri ne kadar insan - yapısı ise gerçek bir sembol de o kadar insan - yapısıdır. Semboller ilmi, ancak bu bakımdan, modern bilimi bütünleyen bir tabiî biçimler ilmi olarak insanın Kâinat'ı tekrar kendi yuvası gibi benimsemesini sağlayabilir. Üstelik bu bilim, bütün diğer dinler gibi, Hristiyanlığın kutsallaştırdığı belirli bazı sembollerin anlaşılmasını da kolaylaştırır. Bu sembollerin (gerçek manâlarının) unutulması, pek çok ışıltılı kafayı, kendilerini sıkıştıran zorlu soruların cevaplarını Kilise'nin öğretilerinin dışında aramaya mecbur etmiştir.

Buna karşılık, metafizikî ilkelere ilişkin bir başka uygulama, bilgi alanından çok eylem alanını ilgilendirmektedir. Bu da, modern bilimin — ister teknolojiye ister savaşa olsun — uygulanması sorunudur. Aslında, insan - tabiat ilişkisine hiç değilse «ilgi duyan»ların yüzyüze geldikleri bunaltının kaynağı, genellikle, teorik mülâhazalardan daha çok, modern bilimin «uygulanmasından» sonra ortaya çıkan savaşların inanılmaz vahşet tablosudur. Bu alanda sonu gelmeyecek tartışmalar sürüp gitmekte ve bugünlerde sık sık görüldüğü üzere, kesinlikle **zeminin tam hazır hale gelmemiş olmasından kaynaklanan çözümsüz durumlar** ortaya çıkmaktadır. Kimileri, uğrunda savaşılacak ve hatta ölünecek bazı şeyler olduğuna inanmakta, kimileri ise insanın yeryüzündeki hayatının nihaî sonuç oldu-

ğunu, bu yüzden de ne pahasına olursa olsun (hatta bunun için insanı hayvandan ayıran şeref duygusunu kaybetmemiz gerekse bile) bu hayatı tehlikeye atmamak gerektiğini düşünmektedirler. Dahası, bu savaş alternatifi gözönüne alınmadığı zaman da, dikkatler, yeryüzündeki bütün acıları dindireceği sanılan ama genellikle çözdüklerinden çok daha fazla yeni sorunlar çıkartmaktan geri kalmayan teknolojinin barışçı yollarla yaygınlaştırılması konusuna çevrilmektedir. Siyasî, iktisadî ve toplumsal nitelikli bu sorunların çözümünde de metafizikî ilkeler yardımcı olabilir. Bunu da, bazı «özel» çıkmazlara kolay çözümler bularak yapmaz; çünkü bu alanda yapılan her işin bir bedeli vardır ve şöyle ya da böyle bu bedel ödenecektir. Metafizikî ilkeler, bu alanda, o özel durumun ortaya çıkmasına sebep olan temel etkenlerin aydınlatılmasını sağlayarak yardımcı olur. Metafizikî ilkelerin bu alanda yapabileceği en büyük yardım, «katıksız iktisadî bir varlık» yanılsamasını ortadan kaldırmak olacaktır. Hemen her toplumsal ve siyasî örgütlenmenin amacının bu iktisadî varlığın sınırsızca ilerlemesini sağlamak olduğu sanılmaktadır. Bu metafizikî ilkeler, hâlâ bir kör gibi Onyedinci Yüzyıl fiziğinin yöntemlerini taklit eden ve insanın gerçekten ne olduğunu bilmeden insanı incelemeye kalkışan öteki insan ve toplum bilimlerinin bazı yanlışlarını da düzeltebilirler. Ayrıca, teknolojik uygulamalara da sınırlılıklar getirebilirler ve bu dinmek bilmeyen hayvanca doyum tutkusunu ve hatta mümkün olduğu takdirde yeni yeni ihtiyaçlar ve tutkular türetme dürtüsünü dizginleyebilirler.

Bütünüyle maddî ve niceliksel (kantitatif) bir tabiat biliminin doğuşunda Lâtin Hristiyanlığının teolojik düzenlemelerindeki belirli sınırlılıkların payı ne kadar büyükse, (ve bu sınırlılıklar inancın zayıfladığı bir dönemde nasıl bilimle dinin birbirlerinden kopmasına yol açmışlarsa) modern bilimin kayıtsız ve sınırsız bir teknoloji biçiminde Batı'da uygulanması da, aynı oranda, Hristiyanlığın bir Kutsal Yasa'dan veya İslâmî bir deyişle bir **Şeriat**'ten yoksun oluşundan ötürüdür.[41]

Bu gerçek, diğer dinleri değerlendirmede bir ölçü olarak kendi dinini kullanan bir Hristiyan için pek açık olmayabilir. Ama eğer Hristiyanlık, öteki İbrahimî vahdet dinleri —yani Musevilik ve İslâm— ile karşılaştırılacak olursa bu gerçek apaçık ortaya çıkacaktır. Her iki dinde de, biri Tevrat'a, öteki Kur'an-ı Kerim'e dayanan bir Kutsal Yasa vardır ve bu Kutsal Yasa'lar, sözkonusu dindeki vahiyden ayrı düşünülemez. Aslında, her iki durumda da Rabb'in buyruğu, insan hayatının her cephesini kuşatan ve mükemmel insan toplumunun nirengi noktalarını belirleyen somut yasalar halinde tezahür etmiştir.

Buna karşılık Hristiyanlık, batınî niteliğine uygun olarak, bir Kutsal Yasa'dan yoksun manevî bir yol olarak gelmiştir. Mesih, bu dünyaya ait olmayan bir yol, ancak ermişlerden oluşan bir toplumun tam anlamıyle izleyebileceği bir manevî öğretiler dizisi getirdi. Hristiyanlık bir medeniyetin dini olunca, Roma hukukunu ve hatta örf ve adetlerini kendi bünyesine ekledi ve

Ortaçağ Hristiyan dünyası parçalanırken, — St Thomas'ın tabiî ilâhî yasalara ilişkin teolojik tartışmalarında gördüğümüz gibi — bu hukuka «ilâhî» bir yaptırım gücü verilmişti. Ama yine de, insanların siyasî, iktisadî ve toplumsal hayatlarını yönlendiren bu yasalar, Hazreti İsa (Aleyhisselâm)'ın — sözgelimi sevgiyle ilgili manevî ilkeleri gibi — doğrudan vahiy otoritesi taşımıyorlardı. İnsanlar iyiliğin, sevginin çok önemli bir meziyet olduğunu yine kabul ediyorlardı ama, Hristiyan dünyası parçalandıktan sonra iyilik ve sevgiden kastedilenin gerçekten ne olduğu tartışılmaya başlamıştı. Bütün siyasî - iktisadî sistemlerin (hatta en lâyik ve Hristiyanlık düşmanı olan sistemlerin bile) iyiliği, yardımseverliği en büyük meziyet saymaları (bu yardımseverlik duygusu bir tür hayvan sayılan insana yönelmiş olsa da) modern Batı tarihinin paradokslarından biridir. Marksizmde bile, en büyük meziyet iyilik, yardımseverliktir ve buradaki iyilik, ermişlerdeki iyiliğin parodisidir.

Hristiyanlığın bir Kutsal Yasa'dan yoksun oluşu, yalnızca toplumsal ayaklanmaları kolaylaştırmakla kalmamış, sınırsız ve kayıtsız bir biçimde sömürülen tabiatın bozulmasına da yol açmıştır. Ekonominin bağımsız bir disiplin olarak gelişmesi ve bu ekonominin birim olarak yalnızca maddî ihtiyaçlarından ibaret bir varlık olarak düşünülen insanı alması, insanın Tabiat ve Yaradan karşısındaki haklarının ve yükümlülüklerinin neler olduğunu açıkça ortaya koyan dinî kuralların bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Hristiyan teolojisinin çağlar boyunca top-

lumsal ve iktisadî tutumları etkilediği kuşkusuz doğrudur. İmânla «iyi çalışmalar» arasındaki ilişki veya New England Püriten'leri arasında çalışmanın yüceltilmesi gibi konular bunun en iyi bilinen örnekleridir. Ama «teolojik görüşler»-le, vahyedilmiş şeriat aynı şey değildir. Hristiyanlıkta, toplumsal yapıyla iktisadî uygulamaları düzenleyen ayrıntılı kuralların olmaması, Batı'da Hristiyanlığın zayıflamasıyla birlikte, — iktisadî işleyiş yoluyla ve teknolojinin uygulanmasıyle — zenginliğin sınırsızca yığılmasına yol açmıştır.

Bu, daha sonra öteki kıtalara da yayılan modern uygarlığın doğmasını sağlamış ve öyle siyasî ve askerî durumlara yol açmıştır ki, artık insanlar silinip gitmekle, insan hayatının şerefi olan değerlerden vazgeçmek arasında bir tercih yapmak zorunda kalmışlardır.

Metafizikî bilginin yeniden keşfedilmesi ve bir tabiat felsefesiyle ilâhiyatının yeniden canlandırılması, bilimin ve teknolojinin uygulanmasına sınırlar koyabilir. Eskiden, insanın tabiattan kurtarılması gerekiyordu. Bugün, savaşta olsun barışta olsun, tabiatın insandan kurtarılması gerekiyor.[42] Bugün pek çok insan, kötülüğün savaştan ibaret olduğu yanılsaması içinde, savaş ortadan kaldırılırsa, barış yoluyla yeryüzü cennetine ulaşılabileceği hülyalarıyla çabalayıp duruyor. Burada şu nokta unutuluyor: Savaşta olsun barışta olsun, insan tabiatla, ardı arkası gelmeyen bir kavgaya tutuşmuştur. Resmî savaş durumu, insanların içinde, toplumda ve tabiatta zaten sürüp giden bir hareketin ansızın patlayıp

dışa vurmasından başka birşey değildir. Tabiata karşı sürdürülen bu yoğun savaşın ve kozmik çevredeki bu dengesizliğin üstünde barışın kurulabileceğini düşünmek, gözleri açıkken rüya görmekten başka birşey değildir. Bütün bu hülyalar, insanla tabiat arasındaki ilişkinin ne anlama geldiğini bilmemekten kaynaklanmaktadır. Su kaynaklarını tek bir bombayla **bir anda** kirletmekle, aynı kaynakları yirmi yılda **yavaş yavaş** kirletmek aslında aynı şeydir; aralarında sadece bir zaman farkı vardır. Sonuç farklı değildir; çünkü her iki durumda da insan tabiata karşı savaşmaktadır.

Belki de, savaştan kaçınmanın da, savaş tehdidi karşısında insanın şerefini korumanın da bir tek yolu vardır; o da, tabiatla barış yapmaktır. Ama bu barışçı uyuma ulaşmak, tabiatın manevî anlamını yeniden keşfetmeye bağlıdır. Metafizikî ilkelerin yardımıyle ve Hristiyanlık içinde manevî bir tabiat görüşüne sahip olan geleneğe ilginin yeniden uyanmasıyle, tabiatın sembolik ve ontolojik gerçekliğine ilişkin ilme dayanan bir tabiat sevgisi gelişebilir ve gelişmelidir.[43] Bu yolda, tabiat sevgisine ve saygısına götüren bu metafizikî bilgiyi anlayıp kavrayabilenler arasında uyumlu ilişkiler kurulabilir.

Bu bölümlerde önerdiğimiz programın başarıyla gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği; bu türden önerilerin böyle bir dünyada uygulanıp uygulanamayacağı gibi konular önemli olmakla birlikte, burada ele alamayacağımız konulardır. Dünya, olaylar zorunlu hale getirmedikçe bu gidişini değiştirecek gibi görünmüyor. Buna karşı-

lık bizim görevimiz, insanla tabiat arasındaki ilişkilerde başgösteren bunalımın çözümlemesini yapmak ve bu bunalımdan kurtulmada hangi araçlardan yararlanılabileceğini göstermektir. Kendi yapıp - ettiklerinin gürültüsünden başka bütün seslere kulaklarını tıkamış olan bir dünyada, manevî ve entellektüel nitelikteki bir önerinin duyulup duyulmayacağını zaman gösterecek. Ama yine de, bu büyük sorun üzerinde düşünmek ve bir cevap bulmaya çalışmak, kendi başına da değerlidir; çünkü herhangi bir konuda gerçeği bulmaya çalışmak yapıcı bir iştir.

Son olarak, şunu kesinlikle söyleyebiliriz: Tabiatla insan arasındaki barış ve uyum gerçekleşmedikçe insanlar arasında barışın sağlanması imkânsızdır. Tabiatla barış ve uyum içinde olmak da Gökler'le ve nihayet herşeyin kaynağı'yla[44] uyum içinde olmaya bağlıdır. Rabb'la barışık olan O'nun yarattıklarıyla da barışıktır... tabiatla da barışıktır... insanla da barışıktır...

Dördüncü Bölümün Notları

1 «Bir edebiyat ve sanat eleştirisi var. Neden bir bilim eleştirisi olmasın?» M. Ollivier, **Physique moderne et réalité**, Paris, 1962, s. 58.

2 **A.g.e.**, s. 9.

3 Gizli **(occult)** bilimlerin ve ispirtizmacılığın içyüzü konusunda bakınız: R. Guénon, **L'Erreur spirite**, Paris, 1923; **Symboles fondamentaux de la science sacrée**, Paris, 1962.

4 «Vahşi tabiat, hem kutsal bir yalınlığa hem de manevî bir çocuksuluğa sahiptir; sonu gelmez hakikatlerle ve güzelliklerle dolu açık bir kitaptır. İnsan, kendi yaptığı şeylerin ortasında kolayca sapıtır; onu böylesine açgözlü, böylesine sapık yapan kendi eserleridir. Bâkir tabiattan uzaklaşmadığı zaman tabiat gibi murakabeye dalma ümidini muhafaza edebilmektedir. Tabiat baştan çıkarmaz, kötü yola sürüklemez. Son sözü söyleyecek olan da, bir bütün olarak adeta semavî olan Tabiat'tır.» Schuon, **Light on the Ancient Worlds**, s. 84.

5 «El değmemiş tabiat, hem Dünyevî Cennet'ten bir işaret, hem Semavî Cennet'ten bir haberdir.» Schuon, **a.g.e.**, s. 143.

6 «(Kutsal Kitap'taki anlamıyle) "Paganizm"e karşı tepki göstermek zorunda kalan Hristiyanlık, —böyle durumlarda hep olduğu üzere— hiç de paganca sayılamayacak bazı değerlerin de ortadan kalkmasına yol açtı. Akdenizliler arasında yaygın olan felsefî ve «düz-

lek» bir natüralizmi bastıracağım derken, Kuzeylilerin manevî bir nitelik taşıyan natürizmini de boğdu. Modern teknoloji, —hiç şüphesiz dolaylı olarak— tabiattan cinleri, perileri kovarak onu profanlaştıran ve giderek bu profanlaştırmayı barbarca yaygınlaştıran bir bakış açısının sonucudur. Promethean Batılı, —ancak, her batılı değil— tabiata karşı derin bir nefret hissiyle doludur. Onun için tabiat, tadı çıkartılacak, sömürülecek bir mülktür; hatta ele geçirilecek bir düşmandır.» F. Schuon, «The Symbolist Outlook», **Tomorrow**, Kış 1966, s. 54 - 5.

7 Bkz.: W. J. Ong, «Religion, Scholarship and the Restitution of Man», **Daedalus**, XCI, Bahar 1962. (Burada, iç'le dış'ın yeniden birleştirilmesi gerektiğinden, insanın kozmostaki yurduna iade edilmesinden sözediliyor.) s. 428 - 9.

8 «Metafizikle bilim, bir anlamda, birbirlerini tamamlarlar. Metafizik, tabiat hareketlerinin ayrıntılarıyla uğraşmaz; bilim de tabiat bilgisinin nihaî yorumuyla ilgilenmez. Sentetik bir dünya görüşü için ikisi de gereklidir. Ama ilişki tek yönlü... Bilim, bir metafizikî ilkeye dayanmaksızın yola koyulamaz; buna karşılık, metafizik, vardığı sonuçların geçerli olması için, bilimsel bir ilkeye dayanmak zorunda değildir. Metafiziğin işlevlerinden biri de, bilimsel varsayımların temellerini irdelemektir. Mantığın görevlerinden biri de bu varsayımları sağlamaktır. Ama metafizik burada bitmez...» Caldin, **The Power and Limits of Science, A Philosophical Study**, s. 117.

9 «Fizik, kendi yöntemiyle sınırlıdır ve bir tecrübeyi eksiksiz yansıtması beklenemez: Fizik, rasyonel düşünce ve davranışın temelleriyle uğraşamaz; niteliklerle, formlarla, araç ve illiyetle (nedensellikle) ilgili mülâhazaları bir kenara bırakır. Bu yüzden, fiziğin teorik açıklamalarından çıkan tabiat bilgisi çok sınırlıdır. Ancak, bu sınırlamalar, fizik dışında pek bir işe yaramaz. Öyleyse, bir felsefe, yalnızca fizik temeli üzerine otur-

tulamaz. Böyle bir felsefe, fiziğin en temel varsayımlarını açıklayamayacağı gibi, çok dar bir bakış açısına sıkışıp kalır.» Caldin, **a.g.e.**, s. 47 - 8.

«Şu açıkça görülmelidir: Fizik bilimleri, çok çeşitli, zengin bir gerçeklikten, belirli, ölçülebilir nicelikleri soyutlamışlar ve sadece bunlarla, başka herşeyi bir kenara bırakarak yalnızca bunlarla ilgilenmişlerdir.» Yarnold, **The Spiritual Crisis of the Scientific Age**, s. 28.

Ayrıca bakınız: Mascall, **Christian Theology and Natural Science**, II. Bölüm; Smethurst, **Modern Science and Christian Belief**, V. Bölüm.

10 Eddington, şöyle bir örnek veriyor: Balıklarla ilgili araştırmalar yapan bir bilim adamı, elinde belli büyüklükte bir ağla denizden balık toplamakta ve sonra da, denizdeki **bütün** balıkların ancak bu büyüklükte olabileceklerini söylemektedir. Bkz.: Eddington, **The Philosophy of Physical Science**, s. 16.

11 «Gerçek şu ki, yapılan deney, ulaşılan genel sonuçları da büyük ölçüde sınırlamaktadır. Bu genel sonuçlar, ancak o deney ve o deneyci bağlamında geçerlidir.» Yarnold, **a.g.e.**, s. 16 - 17.

12 «Ancak, gördük ki, bilim algıladıklarımızın yalnızca bir bölümüyle ilgilidir. Bu yüzden, bütün yetilerimizi (melekelerimizi, fakültelerimizi) kullandığımızda, tabiî dünya hakkında elde ettiğimiz bilgilerin toplamı, bilimsel yöntemlerle elde ettiğimiz bilgileri çok çok aşmaktadır. **Sapientia naturalis**, ulaşmamız gereken bir ülküdür. Günümüzün **scientia**'sı ya da bilgisi de, bu hikmet içinde meşru bir yere sahip olabilir.» Sherwood Taylor, **The Fourfold Vision**, s. 84.

13 «Öyleyse fizikî bilim, tabiatın **aslına sadık** bir tanımı değildir. Bu, belirli bir açıdan bakan, üstelik bakışında da kesin bazı sınırlılıklar olan bir gözlemcinin yaptığı bir resimdir. Adeta bir sanatçı gibi, veriler arasında belirli seçimler yapmaktadır. Bilim, seçilmiş verileri bir araya getirerek yapılan bir kurgudur; el değ-

memiş bir tabiat tasavvuru değil... Tabiatta olup bitenlerin nasıl bir düzen içinde geliştiği konusunda bize **bir fikir** verdiği doğrudur kuşkusuz; ama eksiksiz bir kavrayış sunduğu söylenemez. Üstelik, bu bilim, tabiatın insanla ve ilk sebeple ilişkisini de görmezlikten gelmektedir. Tabiat bilimi, bize, tabiatın ne için olduğunu, neden ve nasıl varolduğunu, neden bazı yasaları olduğunu söylemez. Öyleyse, en geniş anlamda tabiatın güzelliği, yalnızca bilim aracılığıyla kavranamaz... Bilimin kılı kırk yaran araştırmalarının, sonra teoride bunları birleştirmeye çalışmasının ötesinde, tabiat'ın insanla ve Tanrı'yla ilişkisini de anlamamız gerekir... Tabiat'ın eksiksiz bir tasvirine ulaşmak için, bilimi aşan bir hikmete ihtiyacımız var. Tek başına bilim, bütüncül tabiat bilgisine ulaşmak için bize gerekli olan kavramları sağlayamaz...» Caldin, **a.g.e.**, s. 130 - 1.

14 «Farklı süreklilikler ya da kozmik boyutlarda yer alan fenomenler, birbirleriyle ilişkili olarak dile getirilememekte...» Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», **Tomorrow**, Güz 1964, s. 308.

15 Bkz.: Lord Northbourne, «Pictures of the Universe»; **Tomorrow**, Güz 1964, s. 267 - 78.

16 Modern fizik teorilerindeki bu ve benzeri başka çelişkiler için bakınız: **M. Ollivier, Physique moderne et réalité.**

17 «Mükemmel» bilim ve bu bilimin modern bilimle karşılaştırılması için bakınız: **F. Brunner, Science et réalité**, Paris, 1954. Burada şunları yazıyor: «Eğer mükemmel bilim diye bir şey **varsa**, bu, modern bilim gibi, deney ve ölçüm'ün sınırlı verilerine bağlı bireysel **aklın** [us] bir ürünü değildir. Özelliği, kaynak (öz), varlık ve nesnelerin mutlak sonu dolayısıyle tümüyle evrenin İlkesi'nin bilgisine bağlı olmasından ileri gelmektedir.» s. 8-9.

18 «... **Jung'a** göre, «kollektif bilinçaltı», «aşağı»da, fizyolojik içgüdü düzeyinde bir konumdadır: Bu noktayı sürekli göz önünde tutmakta yarar var, çünkü «kollektif bilinçaltı» tabiri, kendi başına ele alındığında

daha geniş, hatta bir bakıma daha manevî bir anlam taşıyabilir. Nitekim Jung'un bu tabire dahil ettikleri, özellikle de «arketip» kelimesini kullanması - daha doğrusu gaspetmesi - de bunu doğrulamaktadır...» Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», **Tomorrow,** Kış 1965, s. 27.

«Jung, modern bilimin bazı katı materyalist çerçevelerinde gedikler açmakla birlikte, bu olgunun kimseye bir faydası dokunduğu söylenemez, çünkü bu gedikten içeri sızan etkiler, Ruh'tan değil, aşağı dereceden bir psişizmden kaynaklanıyordu. Oysa doğru olan, bizi kurtarabilecek olan yalnızca bu Ruh'tur.» A.g.e., s. 55.

19 Seçkin bir Fransız biyologu şunları yazıyor: «Yani bizden iman etmemiz isteniyor, gerçekten de bir zamanlar evrim kavramını da vahyedilmiş bir gerçekmiş gibi öğrenmiştik.» L. Bounoure, **Déterminisme et finalité double loi de la vie,** Paris, 1957. Evrim teorisinin ve bu teoriyi savunanlardan bazılarının biyoloji açısından eleştirilmesi konusunda bakınız, (aynı yazarın) **Recherche d'une doctrine de la vie** (Paris, 1964) adlı eseri.

20 «Organik Evrim kavramı biyologların pek sevdikleri bir kavramdır, hatta bazıları, bu kavrama tam bir dindarlık duygusuyla sarılmışlardır, çünkü bu kavramın, üstün bir bütünleyici ilke olduğu kanısındadırlar. Belki de bu yüzden, biyolojinin diğer bölümlerinde uygulanan acımasız metodolojik eleştiri, henüz evrimci spekülasyonlara uygulanmamaktadır.» Thompson, **Science and Common Sense,** s. 229.

Bir stratigrafi dersinde, profesöre evrim konutunu (kaziye) eleştirir gibi görünen bir soru sorduğumuzda, şu cevabı almıştık: «Artık evrimle ilgili sorular sormuyoruz. Sadece kabul ediyor ve onu izliyoruz.»

21 Bu gibi yazarların eserleri sık sık hasıraltı edilir. Evrim teorisine ters düşen bir yığın paleontolojik ve biyolojik bulguyu bir araya getiren D. Dewar'ın **Transformist Illusion** (Murfreesboro, 1957) adlı eseri de bunun ilginç örneklerinden biridir. Gençliğinde bir evrimci olan yazarın - gençlik eserlerini - heryerdeki karşılaştırmalı zooloji ve biyoloji kütüphanelerinde bulabilirsiniz. Ancak, bu kütüphanelerde, yazarın son eseri olan ve Tennessee'de, Murfreesboro'da basılan **The**

Transformist Illusion adlı kitabını kolay kolay bulamazsınız. Bu tür engellemelere, bilimin bir başka dalında pek rastlamıyoruz.

22 Fransız ansiklopedisinin Canlı Organizmalar'la ilgili cildinin editörü, jeolog Lemoine, değişik yazarların evrimle ilgili paleontolojik kanıtlarını gözden geçirdikten sonra, şunları yazmaktadır: «Bütün bunlar gösteriyor ki, evrim teorisi imkânsızdır. Aslında, dış görünüşe rağmen, artık hiç kimse evrim teorisine inanmamaktadır. İnsanlar, bu konuyu hiç önemsemeden gelişigüzel konuşmakta, daha olgunlaşmış, az olgunlaşmış anlamında daha evrimleşmiş, az evrimleşmiş gibisinden lâflar etmektedirler. Çünkü bilim dünyasında kabul edilen, hatta neredeyse zorunlu kılınan itibarî (konvansiyonel) dil budur artık. Evrim, artık çobanların inanmadığı, ama sürülerinin selâmeti bakımından savunmayı sürdürdükleri bir tür dogmadır.» Aktaran: Dewar, **The Transformist Illusion**, s. 262.

[Bu konuda ayrıca bakınız: Martin Lings, **Antik İnançlar Modern Hurafeler** (çev.: E. Harman, U. Uyan) Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980, I. Bölüm. - çev. notu]

23 «Buradan da şu ortaya çıkmaktadır: evrimcilik tümüyle, iddia edilen şeyi bir delil olarak kullanma hatasına dayanmaktadır: hem paleontolojik olaylar evrimi kanıtlamak üzere kullanılmakta hem de bu olayların açıklamaları, bunlar için ortaya atılan evrim kuramında aranmaya kalkışılmaktadır. Eşsiz bir kısır döngü örneği.» Bounoure, **Déterminisme et finalité**, s. 80-1.

24 Yeni biçim patlamalarını izah etmeye çalışan teorilerin bir eleştirisi için bakınız: Bounoure, a.g.e., s. 65 vd.

25 «Diyelim devirler boyunca derece derece biçimsel olarak belirli bir ilerleme olduğu kesin. Ne var ki bu, farklı türler arasında bir köken ilişkisi olduğunu hiç mi hiç ispat etmez. Tam tersine, bu türlerin herbiri tüm temel karakterleriyle birdenbire, **de novo** ortaya çıkmışlardır.» Bounoure, a.g.e., s. 57-8.

26 «Hayvanlar âleminin başlıca tiplerinin büyük bir bölümü hiçbir paleontolojik yoruma mahal bırakmayacak biçimde ortadadır.» C. Depéret, **Les Transformations du monde animal**, Paris, 1907, s. 76.

27 Bkz: Dewar, **The Transformist Illusion**, XVII. Bölüm, «Some Transformations Postulated by the Doctrine of Evolution.»

28 E. L. Grant-Watson'un **Nature Abounding** (London, 1941); **Enigmas of Natural History** (London, tz.); **The Mystery of Physical Life** (London, 1964) adlı eserlerinde bu gibi durumlar incelenmiştir. Yazar, bu çalışmalarda «tabiat bilgeliği»ni araştırmakta ve bu bilgeliğin dolaysız tezahürleri olan durumlarla ilgilenmektedir.

29 «Günümüz dünyasında şöyle ya da böyle hiçbir evrim belirtisine rastlamıyoruz. Bu söylediğimiz, gözlerimiz önündeki, bizim de bir parçası olduğumuz canlılar dünyası için de geçerli görünmektedir.» Bounoure, **Déterminisme et finalité**, s. 51.

30 M. Caullery, **Le Probléme de l'évolution**, Paris, 1931, s. 401; Bounoure, **a.g.e.**, s. 50-1.

31 «[Türlerin] önünde tek bir seçenek var: ya değişmeden ayakta kalabilmek ya da yokolup gitmek.» Caullery, a.g.e., s. 84-5.

32 «Evrimci kuramın başarısı kolayca uzlaşan kişilerin başarısıdır. Böyle mezhebi geniş bir sülâleye sahip bir bio-felsefe daha yoktur: Lyssanko ve Haeckel'in materyalizmine, Teilhard de Chardin'in panteizmine, Saint - Seine'in aşırı lirizmine, Cuénot'nun gerekirciliğine, Le Roy ve Leconte de Nouy'ün spritüalizmine, önde gelen papazların, keşişlerin ve din adamlarının dinî dogmalarına hizmet etmektedir. Bugün evrim için ateşli bir tarzda çalışan kilise yanlısı bir bilimcilik bile mevcuttur: tanrıtanımazlık taraftarları ile inançlarına körü körüne bağlı inananlar uzlaşmaktadır bu durumda.» Bounoure, a.g.e., s. 78.

33 Seçkin bir biyolog olan D'Arcy Thomson, örnek olarak gösterilebilir.

34 Biyoloji felsefesiyle ilgili sorunlar konusunda bakınız: E.W.F. Tomlin, **Living and Knowing**, London, 1955, İkinci ve Üçüncü kısımlar.

35 Bu iddia, geleneksel öğretilerin, özellikle Hindu kozmik çevrimler öğretisinin öne sürdüğü, kozmik çevre'nin yavaş yavaş katılaşmakta ve pıhtılaşmakta olduğu düşüncesiyle, hiçbir şekilde çelişmez.

36 Metafizik ilkelerinin matematiğe nasıl uygulanabileceği, matematiğin bir kolunun metafizikî mânâsının nasıl açıklığa kavuşturulabileceği konusunda bakınız: R. Guénon, **Les Principes du calcul infinitésmial,** Paris, 1946.

37 R. Guénon, A.K. Coomaraswamy, F. Schuon ve T. Burckhardt gibi geleneksel yazarlarla H. Zimmer ve M. Eliade gibi ünlü bilimadamlarının bu alanda yazdıkları özellikle önemlidir.

38 «Dinî sembol, bir beşerî durumu kozmolojik terimlerle (ya da tersi) ifade eder. Daha doğrusu, dinî sembol, beşerî varoluşun yapılarıyla kozmik yapıların bir süreklilik oluşturduğunu gösterir. Bu, insanın kozmosta kendisini «soyutlanmış» olarak değil de, sembol sayesinde, «bildik» bir çevrede bulması demektir. Öte yandan, sembollerin kozmolojik değerleri de, insanın, belirli bir duruma özgü öznelliği aşmasını ve kişisel deneyimlerinin nesnelliğini kavramasını kolaylaştırır.» M. Eliade, «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism», M. Eliade, J. Kitagawa (Ed.), **The History of Religions - Essays in Methodology,** Chicago, 1959, s. 103.

39 «Dinî semboller, dolaysız deneyim (yaşantı, tecrübe) düzeyinde pek belirgin olmayan bir varlık tarzını, ya da dünyanın bir yönünü açıklığa kavuşturabilirler...» «İlkeler için **semboller daima dinî niteliktedir,** çünkü gerçek birşeye, **dünyanın bir çatkısına** işaret ederler. Zira, kültürün arkaik düzlemlerinde **gerçek** - yani güçlü, anlamlı, canlı olan - kutsal olan demektir.» Eliade, a.g.e., s. 98-9.

40 «Semboller ilmi - geleneksel sembollerin yalınkat bilgisi değil -, nesnelerin cevher, biçim, mekândaki yön... ve diğer özellikler itibariyle taşıdıkları niteliksel (kalitatif) anlamlardan kaynaklanır. Burada, öznel zevkler sözkonusu değildir; çünkü kozmik nitelikler, hem Varlık'la bağlantılı olarak, hem de bireyden çok daha gerçek olan bir hiyerarşiye göre düzenlenmişlerdir. Öyleyse, bizim zevklerimizden bağımsız oldukları gibi, bizi Varlık'la uyumlu hale getirebilecek derecede zevklerimizi biçimlendirebilirler. Biz kendimiz «niteliksellik» kazanacak derecede niteliklere boyun eğeriz. İster tabiatta, isterse kutsal sanatta olsun, sembolizm,

«her yerde Rabb'i görme» hâline tekabül eder. Ancak, bu hâl, semboller ilminin dayandığı ilkelerin yakînen bilinmesinden ileri gelen bir **kendiliğindenlik** içinde gerçekleşmelidir...» F. Schuon, **Gnosis Divine Wisdom** (çev.: G.E.H. Palmer), Londra, 1959, s. 110.

41 Musevilik ve İslâm'a göre bir yasası (şeriatı) olmayan ruhanî bir yol olarak Hristiyanlığın özel niteliği konusunda bakınız: F. Schuon, **The Transcendent Unity of Religions** (çev.: P. Townsend), Londra, 1948, VI. ve VII. Bölümler.

42 «Gerçek insan, yekpâreliği ve merkezîliği dolayısıyle, tabiat üzerinde adeta kutsal bir bekçilik göreviyle yükümlüdür. Bu görev ihmal edildiği ya da kötüye kullanıldığı takdirde, tabiat, eninde sonunda, gerçek fatihin kim, gerçek fethedilenin ne olduğunu göstermekte gecikmez. Ayrıca şu da söylenebilir: Geçmişte, insanın tabiat kuvvetlerinden korunması gerekiyordu; bugün ise tabiatın insandan korunması gerekiyor.» J. E. Brown, «The Spiritual Legacy of the American Indian», **Tomorrow**, Güz, 1964, s. 302.

43 «Tabiatın böylesine alaşağı edilmesi, ya da - insanla Gök arasındaki kopukluğun bir yansıması olan - insanla yer arasındaki bu kopukluk öyle acı sonuçlar doğurmuştur ki, tabiatın bu zamansız mesajının bir «ölüm duası» olduğunu göstermek bugün hiç de zor değildir. Batı'nın, bâkir tabiata dönmek fikrine - özellikle Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda - hiç de yabancı olmadığı söylenebilir. Ancak, sorun bu değil... Çünkü, burada sözkonusu olan; romantik, «deist» ve hatta ateist gibi sıfatlarla nitelenebilecek bir tabiatperestlik değil... Bıkkın ve kırgın bir bireyciliğin bütün dinî anlamından soyutlanmış bir tabiata dönüşü değil sözkonusu olan... Öyle olsaydı, bu da diğerleri gibi bir parça dünyevîlik olurdu. Sözkonusu olan, geleneksel bakış açısı çerçevesinde, tabiatta zaten var olan ilâhî cevheri yeniden bulmak; bir başka deyişle, «heryerde Rabb'i görmek», O'nun tecellilerinin dışında hiçşey görmemektir.» F. Schuon, «The Symbolist Outlook», s. 55-6.

44 «Gök'le Yer'in apaçık bilgisine «Büyük Kök», «Büyük Kaynak» denir. Ona sahip olanlar Gök'le uyum içindedirler. Böylece, dünyadaki bütün iyi düzenlemeleri onlar yaparlar. Onlar, insanlarla uyum içinde olanlardır.» **The Sacred Books of China, The Texts of Taoism** (çev.: J. Legge), c. I, s. 332.

dizin

"Bugün birçok çevrede, teknolojinin yol açtığı zararlar ve bilimle teknolojinin barışı tehdit ettiği kavranmaya başlanmıştır. Bugün pek az kimse içinde yaşadığımız kargaşa ve düzensizliği inkâr edebiliyor. Artık bütün bunların sebepleri araştırılmaktadır. Ne var ki, derinlerde yatan temel sebepler ancak pek seyrek olarak gün ışığına çıkartılabilmektedir. Bunun bir nedeni de belki şudur: Bu sebepler tam anlamıyla bilinecek olursa, birçok kişi, doğrudan doğruya düşünce tarzlarını değiştirmek zorunda kalacaktır."

işaret

KAPAK DÜZENİ: YAZIEVİ